序

性相學は、古來佛教教理の基礎學なりと稱せられしにも知らるゝ如く、唯識學は實に學佛者必須の根本また楷次にして、その組織の緻密なる、その思惟の周到なる遙に他に超えたり。印度にありては中觀に對して瑜伽と稱せられ、以て印度佛教發展の最後を飾り、魏・陳・唐の三代に東漸して、地論・攝論・唯識の三宗となり、以て支那佛教學の光彩となり、更に東流して我が南都佛教學の先達となれり。然るに支那に於ける三宗の教理の相違は、或は性宗となり、或は相宗となり、或は教相上の異義を分ち、彌勒・無著の正系嫡傳の所在、全く混沌として五里霧中に物を搜るの觀あり。近來佛教學界に於ける唯識學の研究、頓に活氣を呈し、部分的に幾多研究の發表を見るも、未だ古今を概括してその思想の變遷を敍し、南北を一貫してその體系を組織せるものあるを見ず、誠に學界の爲めに遺憾尠しとせず。然るに文學士結城令聞君は、昭和四年東方文化學院東京研究所の助手を命ぜられ、昭和六年四月より三個年を期して之が研究に從事し、その業績はこの大冊を成して以て學界の不備を補足せんとす。今その內容を檢するに、能く三國佛教の資料を涉獵し、唯識三宗の錯綜を裁定し、殊に攝論・唯識の兩宗に對する見解を正して、その教理の幽意を發揮し、條理整然として理路又明快、能く唯識學の歸趣源底を闡明するを得たるものの如し。學界に貢獻する、蓋し多大なるべきを思ふ。

結城學士は昭和二年東京帝國大學大學院に入りて、予の下に於て唯識學を專攻し、旁ら又南都に遊びて法相を考究し、孜々として斯學の研究に從事し、將來に刮目すべきものあるを以て、予は斯學の研究者として君を東方文化學院東京研究所の助手に推薦せり。評議員會の協贊を得て助手たる命を奉ずるや、予また之が指導に任ぜしが、君今や一先づその研究を完結し、成果を纏めて鉛版に附せんとし、その卷首に序を加ふべきを予に求む。乃はち請に應じて、一言以て本書の由來を敍すること爾り。

昭和十年三月

文學博士　常盤大定

自序

本書は昭和六年四月より同九年四月に至る、東方文化學院東京研究所に於ける研究結果の報告である。本書の期するところは、從來の宗學的唯識研究を考慮し尊重しつゝ、然も其の範圍を脱却し、思想史的組織のもとに唯識學を理解せんとするのにある。蓋し印度・支那・日本の三國を通じ、悠々一千五百年間に亘る唯識思想を理解するには、宗學的理解の以前或は以後に於て、必ず批判的なる思想史の研究が爲されねば完全に理解したものとは云ひ得ない。然るに、現今の學界に於ては、綜合的なる意味に於ける唯識思想史の研究は、未だ學界にその成果を收め得ない狀況である。惟ふに廣範圍の問題を包含せる厖大なる唯識思想史の研究は、一個の力のみを以てしては、到底之を能く爲し能ふべきものにあらずして、必ずや專攻學士の學的協力に依りて初めてその成果を期待し得べき性質のものである。

予が茲に、研究結果報告として「心意識論より見たる唯識思想史」を學界に提出し、その成果を世に問ふ所以のものは、素より東方文化學院東京研究所長服部宇之吉博士の御被護に答へんとするところのものであるが、又以て此の研究が、唯識思想史の全般的完成への一助たらんことを希ひ、令法久住の一資たらんことを念ずる以外の何物でもない。然るに本書の完結せる後、顧みて本論文に於ける理論構成の推移を考ふるに、時に或は古今先賢の諸説を批評せるこ

と再三ならず、或は舊說を放棄して自ら說を爲すこと亦兩三度ならざることあるも、これ全く他意あるにあらず、悉く止むを得ざるの微衷、令法久住の微意より出でたるところのものに他ならない。ただ恐るるところは、予の如き淺學菲才を以てしては、先賢の深祕幽意を探り得ず、徒らに言を加へてその德を汚さざるかと云ふことであり、之を憶ひ之を思ひて實に兢々たるものがあるのである。幸に先輩・同學等諸賢の是正を得て其の失を免れしめられんことを請希ふてやまない。

本論文の研究は、恒に常盤博士の懇切なる御指導に依れるものである。然るに今や本書の成るに及びて、重ねて博士の序を得たる事は予の最も光榮とするところである。而して本書の世に出づるは、全く東方文化學院東京研究所長服部博士並に評議員池內博士の御斡旋に成るものである。記して以て甚深の謝意を捧ぐ。又、宇井博士の名著印度哲學研究、並に隨處に發表せられたる唯識學上の研究は、特に益するところ甚大にして、順逆共に博士の研究に負ふところ亦頗る大なるものがある。其の他、高楠順次郎博士・佐伯定胤猊下・佐伯良謙僧正を始め、法隆寺勸學院の先輩たる橋本凝胤・吉田覺胤・西川龍山・作本岳仙・石附賢道等の諸師に依る教示、指示並に予の研究に寄せられたる好意等、此等も亦本研究を成立せしめたる甚深の因緣を成ずるものにして、深謝置く能はざるものがある。其の他、村上專精・木村泰賢・島地大等・千早正朝・田村至道・平山誠圓等の先師にも、亦直接間接に教示、指示、並に被護を忝くしたのである。然も既に幽冥境を異にして相見ゆるを得ざるは、殊に感慨の切なるものがある。謹で靈前に頂禮

し、本書の成れるを敬白して爾か云ふ。

昭和十年三月二十二日

結城令聞

目次

序論

第一章　唯識學に於ける心意識說の地位……一
第二章　唯識學上に於ける心意識の概念……七
第三章　心意識說構成の態度……一六
第四章　心意識說發展の時代的區分……二三

本論

第一編　源流論……二九
第一章　總論……二九
第二章　種子說の先驅思想……三三
第一節　隨眠思想……三三
第二節　不失法思想……三七
第三節　其の他の諸說……四一

第三章　種子說の成立……四七
第一節　經量部の種子思想……四七
第二節　種子說構成の動機と種子の新熏本有先後論……五〇
第四章　種子說構成の理由……五四
第一節　有部の三世實有說に對する種子說よりの論駁……五四
第二節　諸部の不相應實法說に對する種子說よりの論駁……五八
第五章　現行法に對する種子法の領域……六四
第六章　經量部に於ける種子思想より唯識學派への發展……六八
第七章　種子說の成立に關する結論……七一
第八章　阿頼耶識思想要求の事情……七三
第九章　阿頼耶識の先驅思想……七六
第一節　總說……七八
第二節　能執受法としての本識の先驅思想……八〇
第一項　消極的先驅思想……八〇
第二項　積極的先驅思想……八二
第一　說一切有部所立の命根……八二

第二　大衆部所立の細心思想……八四
第三　譬喩者·分別論師所立の細心思想……九五
第三節　趣生の主體としての本識の先驅思想……九七
第一　犢子部·正量部所立の補特伽羅……九七
第二　化地部所立の窮生死蘊……一〇三
第四節　持種法としての本識の先驅思想……一〇四
第一項　消極的先驅思想……一〇四
第二項　積極的先驅思想……一〇七
第一　尊者世友所立の細心思想……一〇七
第五節　思想發展の最後的段階に於ける小乘部派の細心思想……一一三
第一　上座部所立の有分識……一一三
第二　經量部所立の一味蘊並に勝義補特伽羅……一一八
第六節　契經に現はれたる本識の先驅思想……一二四
第一項　總　說……一二四
第二項　多界經に於ける多界思想……一二六
第三項　解說經に於ける愛藏思想……一三五
第四項　增壹阿含經に於ける四阿賴耶說……一三六

第五項　佛本行集經に於ける四阿賴耶說……一三九
第十章　阿賴耶識の先驅思想に對する結語……一四二
第二編　獨立時代の心意識論……一四三
第一章　總　論……一四三
第二章　唯識學史上に於ける解深密經の地位……一四八
第三章　解深密經の異譯本に就きて……一五〇
第四章　解深密經の心意識說……一五三
第一節　總　說……一五三
第二節　心意識相品に於ける心意識說……一五四
第一項　心意識相品の梗概と主題……一五四
第二項　一切種子心識の異名と共の意味……一五九
第三項　一切種子心識に就きて……一七二
第四項　識俱轉の相と阿陀那識の機能……一八五
第五項　解深密經に於ける末那識の成否に就きて……一九四
第六項　心意識相品の重頌……二〇一
第三節　心意識說の領解の仕方に關する兩樣の立場……二〇六

第四節　部派の細心思想より解深密經の本識思想へ……二一五
第五節　心意識義と空觀佛教との關係……二二八
第六節　分別瑜伽品に於ける心意識說……二三〇

第五章　大乘阿毘達磨經に於ける心意識說……二三四

第一節　唯識學史上に於ける本經の地位……二三四
第二節　大乘阿毘達磨經の逸文……二四〇
第三節　阿賴耶識說……二五一
第四節　阿賴耶識と轉識との關係……二五七
第五節　界の義に關する阿賴耶識釋と如來藏釋……二六三
第六節　六識の緣境に就きて……二七九
第七節　三性論と心意識說……二八二

第六章　解深密經と大乘阿毘達磨經との所說に關する比較……二八九

第一節　心意識說に就きて……二八九
第二節　唯識說に就きて……二九三
第三節　大乘阿毘達磨經に於ける所說發展の理由……三〇〇

第三編　大成時代の心意識論……三〇九
第一章　總　論……三〇九
第二章　八識思想成立論……三一四
第一節　八識思想の成立……三一四
第二節　八識思想成立說に對する反對論……三二九
第三節　眞諦の飜譯に現はれたる阿陀那識の兩義と心及び意に關する用例に就きて……三三八
第四節　八識思想の成立說に對する反對說への辯駁……三五二
第三章　末那識思想成立論……三六六
第一節　末那識思想要求の事情……三六六
第二節　末那識思想構成の理由……三七三
第三節　末那識の先驅思想……三七九
第一項　染汚意としての末那識への先驅思想……三七九
第一　譬喩者・分別論師所立の細心思想……三七九
第二　上座所立の細心思想……三八〇
第二項　意根としての末那識への先驅思想……三八一

第四節　末那識思想の成立……三八六
第一項　解脱經所說の染汚意……三八六
第二項　瑜伽師地論所引の出世末那の思想……三九〇
第五節　瑜伽師地論に於ける染汚意と意根との融合統一……三九五
第四章　彌勒論書に現はれたる心意識說……三九九
第一節　心意識論に關する彌勒論書の綱格……三九九
第二節　阿賴耶識說……四〇三
第一項　阿賴耶識の存在に關する論證……四〇三
第一　總　說……四〇三
第二　執　受　證……四〇九
第三　初　起　證……四一七
第四　明　了　證……四二一
第五　種　子　證……四二三
第六　業　用　證……四二六
第七　身　受　證……四二八
第八　無心定證……四三〇
第九　命　終　證……四三二

第二項　解深密經に於ける本識思想と瑜伽師地論に現はれたる八證との關係……四三四
第三項　阿賴耶識思想獨立の事情……四三五
第四項　阿賴耶識の流轉相……四三八
第一　所緣轉相……四三八
第二　相應轉相……四四四
第三　互爲緣性轉相……四四六
第四　俱轉轉相……四五七
第五項　阿賴耶識の還滅相……四六三
第一　總説……四六三
第二　阿賴耶識の雜染根本相……四六七
第三　阿賴耶識の還滅……四七一
第六項　阿賴耶識と轉識との成•不成就に就きて……四八五
第三節　阿摩羅識と轉依……四八九
第一項　總説……四八九
第二項　阿摩羅識に關する從來の所説……四八九
第三項　阿摩羅識及び轉依に關する私見……四九三

第四節　聖道の生因に就きて――無漏種子の問題……五〇一
第五節　無漏種子と阿頼耶識との關係……五〇六
第六節　種　子　論……五〇九
第一項　種子一般の概念と有・無漏種子……五〇九
第二項　種子の七義……五一五
第三項　種子法と現行法……五一七
第七節　末那識説……五二三
第五章　無著論書に現はれたる心意識説……五三三
第一節　無著の略傳と心意識説に關する無著論書の綱格……五三三
第二節　唯識學史上に於ける無著論書の地位……五三七
第三節　無著造唯識部論書の種類に就きて……五四一
第四節　攝大乘論を中心とせる無著の阿頼耶識説……五四三
第一項　攝大乘論に於ける阿頼耶識説の大綱……五四三
第二項　衆名章の組織と無著思想の特徴……五五八
第三項　阿頼耶識の三相……五七七
第四項　種　子　論……五八四

第五項　種子と現行賴耶との關係……五九〇
第六項　阿賴耶識と轉識との關係……五九四
第七項　阿賴耶識の受熏性……五九九
第五節　阿賴耶識の存在に關する論證……六〇五
第一項　總　說……六〇五
第二項　雜染現象の可能と阿賴耶識の存在……六〇九
第一　煩惱雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證……六〇九
第二　業雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證……六一五
第三　生雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證……六一七
第三項　淨心生起の可能と阿賴耶識の存在……六二七
第一　世間清淨心生起の可能としての阿賴耶識の存在……六二七
第二　出世間心生起の可能としての阿賴耶識の存在……六二八
第四項　阿賴耶識の存在に關する其の他の論證……六三一
第一　總　說……六三一
第二　滅盡定に於ける識に就きて……六三三
第三　無熏習因果說に就きて……六三九

第六節　瑜伽師地論に於ける阿賴耶識の存在に關する八證と攝大乘論に於ける阿賴耶識證との關係……六四三
第一項　兩論證に現はれたる學風の變遷……六四三
第二項　瑜伽・攝論に於ける兩論證の比較……六四七
第七節　攝大乘論に於ける正聞熏習論……六五〇
第八節　末那識論……六六〇
第一項　總　說……六六〇
第二項　末那識思想に關する問題……六六一
第三項　末那識說……六六四
第四項　末那識の存在に關する論證……六六六

第六章　唯識學に於ける識體一異論

第一節　識體一異說に於ける兩說の主張に就きて……六七四
第二節　識體一異說の興起時代……六八三
第三節　識體一異に關する攝大乘論の立場……六八八
第四節　識體一異論に關する唯識學派本來の立場に就きて……六九六
第一項　解深密經……六九六

第二項　彌勒の論書に現はれたる識體一異說……七〇一
第一　瑜伽師地論……七〇一
第二　辯中邊論……七〇九

結　語

心意識論より見たる

唯識思想史

結城令聞著

序論

第一章　唯識學に於ける心意識説の地位

唯識學上に於ける唯識と云ふ言葉の起源が、『解深密經』分別瑜伽品の「我説、識所縁唯識所現」[1]と云ふ文句に因つてゐると云ふことは、今更改めて言ふまでもないことであり、而して本學派が主張する眼目が、唯識無境の義理を詮顯せんとしてゐることも、亦周知のことである。果して然らば、唯識無境の義理を詮顯せんとしてゐる唯識學の組織中に於て、今、本論文が問題として研究せんとしてゐる心意識説なるものは、一體如何なる地位を占むべきものであるのが、或は又、本學派の主張眼目である唯識説と、本論研究の心意識説とが、これ亦如何なる關係交渉を有するものであるのか、吾々は、本論の研究に這入るに先立ち、先づ此等の事項を考察する必要があるのである。

唯識學派が詮顯せんとする唯識無境の説と、心意識説との關係交渉が稀薄

であるならば、唯識學に於ける心意識說なるものは、極めて貧弱な地位をしか保ち得ないであらうし、若し又それと反對に、その關係交涉が濃厚であるならば、唯識學に於ける心意識說は極めて重要な地位を占め得ることとなる。然るに『解深密經』の組織を見ると、心意識說は心意識相品に於て說かれ、唯識說は分別瑜伽品に於て說かれてゐるのであつて、表面的には何等の關係交涉をも有してゐないかの如く見へるのである。否單に、『解深密經』に於ける關係が然うなつてゐるばかりではなく、彌勒の『分別瑜伽論』や『辯中邊論頌』等に現はれた能取•所取の唯識說、或は無著•世親の思想中に僅かに見へる相識•見識の唯識說等を始め、所謂安慧の一分說、難陀の二分說、陳那の三分說、乃至、護法の四分說等の組織を見ると、唯識說なるものは、一見心意識說とは別な特殊の組織であるかの如く考へられる點があるのである。成る程、表面的な教義組織より眺めると、唯識說と心意識說とは、各別の組織を有してゐるかの如くであるが、然し又他面より之を考察すると、一分乃至四分と云ふ分の意味は、所謂心用の分限の意味であるから、唯識說と云ふものは、結極心意識說の一部分に攝屬せしめられねばならない性質のものであつて、唯識說は廣義の心意識說だと云ふことにもなる。果して然らば、唯識學上、心意識說ほど重要なものはなく、心意識義を闡明することが、唯識學上第一の課題でなければならぬわけである。然るに歷史的に考察すると、必ずしも亦然う一樣に斷言することの出來ない事情も存してゐる。即ちそれは、一分乃至四分と云つた樣な後代の唯識思想を以て論を爲すならば、分は心用の分限であるから、唯識說は結極心意識說の一部分であると云ひ得るであらうけれ

ども、然し、唯識學派に於ける最古の現存文獻である『解深密經』に於ける兩者の關係を見るに、必ずしも然うと許り斷言の出來ない理由がある。即ち『解深密經』の成立より考察すると、唯識說と心意識說との關係は、必ずしも右述の如き關係とはならないのである。『解深密經』の成立に關しては、旣に宇井博士の硏究がある。宇井博士の說によれば、此の『經』は勝義諦相品・心意識相品・一切法相品・無自性相品の四品を一束として、以てその原形に近いものとせられ、次に分別瑜伽品が附加せられて一往完結し、更に池波羅蜜多品と如來成所作事品とが添加せられ、最後に序品が附せられたものだとしてゐられる。(1) 果して然らば、經典の成立史上より考察するとき、心意識相品に於ける心意識義と、分別瑜伽品に於ける唯識義とは、必ずしも必然的な關係を有するとは考へられないこととなるのである。勿論、分別瑜伽品中にも心意識義が說かれてゐるのであつて、然もそれは、まさしく心意識相品の心意識義を承知しながら、更に一步發展せしめた說であるから、分別瑜伽品の唯識義は、必ず背後に心意識義を豫想してゐると云へば云ひ得るが、然し『解深密經』に於ける敎義の發展程度では、四分は心用の分限だと云ふ程明瞭に、唯識義の背後のものとしての心意識の敎義は發展してゐないのである。故に、斯くの如く考察すると、結極心意識說は、成立の當初に於ては、或は後代の唯識家が主張する程唯識思想と密接な關係はなかつたかも知れないとも思はれる。然し或る時代に於て、何等かの意味のもとに、心意識說と唯識說とが融合し、その結果、遂に心意識說は唯識學上の王座を獲得するに至つたものだと云ふことだけは斷言し得ると思ふ。果して然らば、その心意識義が唯識學

上の王座を獲得し得たのはいつ時代であり、且つ如何なる事情のもとに爲されたのであらうかと云ふことが問題となる。予の見るところでは、それが明瞭に遂行せられたのは、『解深密經』の唯識思想を繼承し、之を發展せしめ、唯識學史上偉大なる役割を爲した『大乘阿毘達磨經』によつて爲されたものだと思ふ。即ち後に至つて詳述する如く、『解深密經』に於ける唯識義は、實は瑜伽行者の實踐的直觀であつて、未だ之を論理的に構成し、論證するまでには至つてゐないのである。而して之を論理的に構成し、體系的に論證せんとしたものは、まさしく『大乘阿毘達磨經』に述べられてゐる唯識の四智說である。即ち『大乘阿毘達磨經』に於て、唯識の四智說が述べられた所以は、未だ論理的に解決の出來てゐなかつた『解深密經』の唯識無境なる生のまゝの體驗を、論理的に解決せんとしたために他ならないのである。然し此處に注意せねばならぬことは、『大乘阿毘達磨經』が論證せんとした一處四見の譬喩の如きは、實は强ひて唯識無境說に由らなくても、小乘の業力不思議說によつて立派に說き得ると云ふ事實のあることである。後に『大乘阿毘達磨經』の研究に這入つて詳細に考究する豫定であるが、既に小乘の業力不思議說によつても解決のつく斯かる事實が存してゐるのに、猶ほ且つ何を根據として、『大乘阿毘達磨經』が一處四見の譬喩等を以て唯識無境を證せんとしてゐるかと云ふに、それは、『經』が唯識四智說の背後に心意識說を豫想し、心意識說を根據として、所說の四智說を成立せしめんとしてゐることが明瞭に看取せらるるのである。何とならば、唯識學に於ける獨自の心意識說を背後に豫想してゐるからこそ、初めて『大乘阿毘達磨經』に於ける一處四見

等の譬喩を以て唯識無境の義が成立し得るからである。『解深密經』の唯識義を理論的に論證せんとしてなした『大乘阿毘達磨經』の論證は、結極、唯識義を可能として成立せしめるには、唯識學に於ける獨自の心意識義を豫想せずしては不可能であると云ふ事實を示したのであつて、問題は『大乘阿毘達磨經』の問題であるが、然し同時に、此の理論は『解深密經』へまで移し得るものでなければならない性質のものである。何となならば、『解深密經』と雖も、若し瑜伽行による實踐的體驗たる唯識義を、論理的に構成せんとするならば、必ずや『大乘阿毘達磨經』が爲したと同一の方針、同様の方法によらなければならないからであり、如何しても心意識義を背後に豫想しなければ、唯識義を論證することが出來ないからである。果して然らば、唯識學に於ける心意識義は、既に『解深密經』の時代に於てでさへ、唯識學が眼目とする唯識無境の義を詮顯する爲めには、根本的、基礎的役割を爲してゐたものであつて、唯識學上最も重要な課題であつたと云ふことになるのである。而して之を判然と明示したものは、上述の如く『大乘阿毘達磨經』である。それ以後の論師達は、その經意に從つて、心意識義の研究を、唯識學上に於ける最第一の眼目としたのである。故に心意識說の研究は、結極如何なる時代に於ても、唯識學上に於ける最も重要なる研究課題であり、各時代を通じて、常に根本的な研究問題であるのである。右の如く、唯識義が常に唯識學獨自の心意識義を豫想し、而してその心意識義を根據として成立してゐると云ふことよりして、此處に注意しなければならないことは、此のことによつて、所謂唯識學と稱せられる言葉の持つ概念が、可なり明瞭に規定せられなければならない

と云ふことである。それは、一般に唯心的思想が存してゐるからと云つて、それを以て直ちに唯識思想と云ふことの不可なる事を暗示してゐるのである。例せば『華嚴經』に「三界唯一心」と云ふ言葉があるから、法相宗では『華嚴經』を所依の六經中の隨一として數へてゐるけれども、それを理由として、『華嚴經』を指して直ちに唯識學上の產物とはせられないと云ふ主張の根據となり得るのである。或は又、現に『持世經』の如きには、「三界は但だ是れ識なり」[3]と、明瞭に唯識的思想を披瀝してゐるのであるが、然し此の『經』が、唯識學上の經典と爲されてゐないのは、一に唯識學獨自の心意識義に立脚してゐないからであると云ひ得る。勿論、『持世經』や『華嚴經』の持つ唯心的風潮によつて、唯識學が影響せられてゐると見るのは、蓋し當然であると云ふべきであらうが、然し唯識と云ふ言葉があるにも拘らず、之を唯識學上の經典と爲されないところに、唯識學の學的性質の所在を明示してゐる或るものがあるのである。その本質的のあるものとは、卽ち唯識學獨自の心意識說でなければならないことは上述の所論によつて明瞭である。心意識論は、唯識學上斯くの如き重大なる性質を有するものであることを、先づ第一に論述し、以て研究の最初に、唯識學上に於ける心意識論の地位を決定して置く。

註

(1) 解深密經卷三（大正藏經一六 P. 698, b）。
(2) 宇井博士著、東洋哲學史 (P. 37)。
(3) 持世經卷二（大正藏經一六 P. 649, b）。

第二章　唯識學上に於ける心意識の概念

既に述べた如く、心意識義は唯識學上右の如き重要な意味を有するものであるが、次に吾々は、順序として心意識と云ふ言葉が持つ概念に就いて、唯識學上より考察してみたいと思ふのである。然るに、心意識と云ふ言葉は、單に唯識學にのみ限られた術語ではなく、大乘小乘を通じて、一般に廣く使用せられ、然かも教義學上非常に重要な意味を有する性質のものであるから、一般に可なり詳細に研究せられてゐるのである。而して、唯識學派に於て採用する心意識義は、小乘部派に於て盛んに研究せられた研究成果を充分に取り入れ、然も內容的には、唯識學派獨自の教理を以て組識したために、それは唯識學派として獨特の意味を有せしめるに至つたのである。此處に於ては、唯識學派の主張する特異性を明瞭ならしめる爲め、吾々は、先づ小乘部派に於ては心意識と云ふ言葉の意味を如何樣に規定してゐるか、その代表的なものに就いて之を考察し、然る後、唯識學派自體に於て有せしめてゐる心意識の意味如何を考察することゝする。

小乘に於ける代表的な解釋として、吾々は『大毘婆沙論』卷七十二の釋と、『俱舍論』卷四の釋とをあげ得ると思ふ。先づ『大毘婆沙論』の謂ふところによれば、心と意と識との三者に關して、三者無差別の義と、三者有差別の義とを述べ、有差別の中に於て更に七義に分つてゐるので

ある。謂ふところの無差別の義とは、心意識の三は要するに發音上の相違に過ぎないものであつて、意味の上より云ふと、心は卽ち意であり意は卽ち識であつて、其の間には何等の異るところをも認め得ないと云ふのである。次に有差別の義と云ふのは、上述の如く七義より成つてゐるのであつて、第一には名に依る差別である。一は心と云ひ、一は意と稱し、一は識と呼ぶ以上、その名に差別があるから無差別とは云ひ得ないと云ふのである。第二には世に依る差別であつて、過去せるものを意と稱し、未來のものを心と云ひ、現在のものを識と云ふのだとするのである。第三には施設に依る差別であつて、三科の中、界の場合には心と稱し、處の中には意と名づけ、蘊中には識と稱すると云ふのである。次に、第四には義に依る差別であつて、心は是れ種族の義、意は是れ生門の義、識は是れ積聚の義なるが故に三者に差別ありと云ひ、第五には業に依る差別であつて、卽ち遠行を心業となし、前行を意業となし、續生を識業と爲すと云ふのである。或は第六に、更に又業に依る差別として、彩畫は是れ心業であり、歸趣は是れ意業であり、了別は是れ識業であるとして差別してゐる。或は更に、第七には滋長は是れ心業であり、思量は是れ意業であり、分別は是れ識業であるとも云つてゐる。以上、七義を以て差別してゐるのであるが、脇尊者は、最後の差別の義を有漏と無漏とより分別して、滋長(有漏心)と分割(無漏心)とは是れ心であり、思量(有漏意)と思惟(無漏意)とは是れ意であり、分別(有漏識)と解了(無漏識)とは是れ識の意味だと云ふ一義を立ててゐる。卽ち論文を出すと次の如くである。

問諸契經中說心意識、如是三種差別云何、或有說者、無有差別、心卽意、意卽識、此三聲別、義無異

故、如火、名火亦名焔頂、亦名熾然、亦名生明、亦名受祀、亦名能熟、亦名黒路、亦名鑽息、亦名烟幢、亦名金相、如是一火有十種名、聲雖有異、而體無別、………故契經說、心意識三、聲雖有異、而無差別、復有說者、心意識三、亦有差別、謂名卽差別、名心名意名識異故、復次世亦差別、謂過去名意、未來名心、現在名識故、復次施設亦有差別、謂界中施設心、處中施設意、蘊中施設識故、復次義亦有差別、謂心是種族義、意是生門義、識是積聚義、復次業亦有差別、謂遠行是心業………前行是意業………續生是識業、如契經說、入母胎時、識若無者、羯羅藍等、不得成就、故知續生是識業用、復次彩畫是心業、如契經說、苾芻當知、諸傍生趣、由心彩畫有種種色、歸趣是意業、如契經說、苾芻當知、如是五根、各別所行、各別境界、意根總領受彼所行境界、意歸趣彼作諸事業、了別是識業、如契經說、苾芻當知、識能了別種種境事、復次滋長是心業、思量是意業、分別是識業、脇尊者言、滋長分割是心業、思量思惟是意業、分別解了是識業、應知此中滋長者是有漏心、分割者是無漏心、思量者是有漏意、思惟者是無漏意、分別者是有漏識、解了者是無漏識、心意識三、是謂差別。(1)

或は『俱舍論』巻四の釋によれば、

論曰、集起故名心、思量故名意、了別故名識、復有釋言、淨不淨界種種差別故名爲心、卽此爲他作所依止故名爲意、作能依止故名爲識、故心意識三名所詮義雖有異、而體是一、(2)

と稱して二釋を出してゐるのである。斯くの如く、既に小乘部派に於ても、心意識と云ふ言葉の意味を如何樣に解釋すべきであるかと云ふことは、可なり詳細にまで吟味せられてゐるのである。随つて言葉の解釋としては、大乘唯識學派の解釋と雖も、殆んど小乘に於てなされた

解釋を採用したのだと云つても不可なしであつて、心意識と云ふ言葉に關する種々の解釋の仕方は、『瑜伽師地論』等を始め、唯識系統に於ける諸種の論部の隨處に現はれてゐるのである。然るにその數多き經論中に現はれた解釋の中に於て、此の解釋こそは、唯識系統の論部に於ける如何なる解釋をも包含し、然も唯識學に於て說かれるところの教義內容をも包含して餘りなきものであると考へられる名釋として、吾々は『成唯識論』卷五に於てなされた、護法の解釋を推奬することが出來ると思ふ。 卽ち護法は心意識を釋して、

謂、薄伽梵處處經中說心意識三種別義、集起名心、思量名意、了別名識、是三別義、如是三義雖通八識、而隨勝顯第八名心、集諸法種起諸法故、第七名意、緣藏識等恒審思量爲我等故、餘六名識、於六別境麁動間斷了別轉故、[3]

と稱してゐるのである。 右の解釋は、實に唯識學史上多く見ざるところの名釋であると思ふ。心(citta)を集起と釋し、意(manas)を思量と解し、識(vijñāna)を了別と稱することは、既に『倶舍論』の釋の通りであり、『大毘婆沙論』にも亦同意と見られるものが存在する。 故に若し、但單に心を集起と釋し、乃至、識を了別と解するのみであるならば、小乘の解釋中にもそれと同樣の釋が存する如く、それはたゞ文字上の解釋にすぎないものであつて、未だ唯識學上獨自のものとして議せられてゐるとは云ひ得ないのである。 故に此處に問題とせられねばならぬことは、此の一般的な解釋が、唯識學上の心意識說に關する教義と、如何樣に結合するかと云ふことであり、且つそれが結合したものとして見る場合に、如何なる內容のもとに心を集起とし、乃至、識を了

別とすると云ふ解釋が成立してゐるかと云ふことに關してでなければならない。若し集起、乃至、了別と云ふ解釋が、單に言葉としての心意識を規定するものであるならば、唯識學派の採用した解釋は、餘りにも偏狹に失するのである。恐らく、小乘部派が爲した樣な種々の解釋が爲されたに違ひない、否現に、直接心意識の體を指示しない解釋としては、唯識學派と雖も、更に別の解釋をもしてゐるのである。例せば『瑜伽師地論』[4]巻一には、現前了別を識となし、六識身の無間滅なるものを意と稱してゐるが如きは、明らかに『大毘婆沙論』に於て、現在なるを識と稱し、過去なるを意と稱したあの解釋を轉用したものと云ふべきであらう。或は所依止を意と稱してゐるのが、亦『倶舍論』の釋と合致することゝなるのも、亦その一例と稱すべきであらう。然るに問題を心意識論に限り、心意識の體に關して、心と意と識とに就いての解釋を求めたならば、それは當然唯識學上の敎理と結合して、心を集起となし、乃至、識を了別となすと云ふ解釋が設定せられてくるのである。即ち護法は心意識論に於て、既に與へられた心意識と云ふ言葉、然もそれは、未だ具體的に八識中の何ものを指示するかなどと云ふことに關しては、何等規定せられてゐない一般的の言葉であるが、その一般的の言葉を、唯識學上の敎理に結合せしめて、次の如き唯識學上の敎義を構成せしめてゐるのである。即ち一方より云ふと、心意識の三義なるものは、八識の各々が有する意味であるとしてゐる。換言すれば、一阿賴耶識を捕へても、乃至、一眼識を捕へ來つても、心と意と識との三義を自己の上に有してゐると云ふのである。それは或る特定の一識が境を緣する場合、その緣境の事實上に當然三義があるわけで

あるから、何人と雖も異論のあらう筈がない。故にその特定の一識は、識と稱せられると同時に意と稱せられても、又心と稱せられてもよいわけである。『論』に「是の如き三義は八識に通ず」と稱してゐるのはまさしくその意味に他ならない。然し護法は、又他方、各々の識の特性をよく觀察して、心と稱せらるべき性質を最も多分に有する識、乃至、識と云ふ意味を他の何れの識よりも多く有する或る識に對し、勝顯なるに隨つて心・意・識の三名を、各々特定の識の意味だとも解してゐるのである。卽ち『成唯識論』に「而隨勝顯第八名心、集諸法種起諸法故、第七名意、緣藏識等恒審思量爲我等故、餘六名識、於六別境麁動間斷了別轉故」と稱してゐるのは、まさしく第二の場合に於ける意味によつて述べてゐるのである。斯くの如き護法の釋義によつて、一般的な心意識の語義が、唯識學上の心意識の語義となされるに至つたのである。支那の唯識家は、八識の各々に通じて心意識の義ありとするのを通名と稱し、「隨勝顯」の釋を別名と稱してゐる[5]。然るに此の護法の釋は、護法を待つまでもなく、既に彌勒の『瑜伽師地論』に現はれてゐる解釋であつて、護法はその說を採用したまでに過ぎないのである。卽ち『瑜伽師地論』卷六十三によるに、

復次、此中諸識皆名心意識、若就最勝、阿賴耶識名心、何以故、由此識能集聚一切法種子故、於一切時緣執受境、緣不可知一類器境、末那名意、於一切時執我我所、及我慢等思量爲性、餘識名識、謂於境界了別爲相[6]、

と稱して、通別の兩釋を爲してゐるのである。彌勒の論書以後に於ては、右所引の文の如く、心

上の特色を發揮したものとなつてゐるけれども、然し通名の釋も相當に存するのである。吾々は、此の兩釋を有することによつて、あらゆる場合に於て、唯識學上に於ける識の內容を、その名稱と相應したものとして解釋することが出來るのである。此の點に於て、『瑜伽師地論』より得た護法の解釋は、實に名釋であると云はねばならない。例せば、『解深密經』の心意識相品には、後にも論ずる如く、末那識なるものは未だ承知せられてゐなかつたのである。末那識の存在が知られないで、本識と前六識としか說かれてゐないのに、然も猶ほ且つ、唯識學上全體を一括して心意識相品と稱することは不都合の如く考へられるけれども、通名釋に立つて之を眺めたならば何等の不都合もないわけである。或は又、本論に這入つて大いに問題とせられねばならないことであるが、例せば眞諦三藏譯の『攝大乘論』に於ては、阿賴耶識が意と云ふ名稱のもとに置き換へられてゐる場所があるのであつて、それが論證の一根據となつて、だから意即ち末那識なるものは阿賴耶識の一面の性質に過ぎないであるとか、或はその時代には未だ別體の末那識なるものは成立してゐなかつたとかと云ふ議論が爲されてゐるのであるが、その樣な考へ方は、心と云へば阿賴耶識、意と云へば末那識でなければならぬとする、所謂別の釋のみを固執しての上の說であるとしか受取れないのである。若し別の釋を固執する人があるならば、それらの人々は『瑜伽師地論』に於て、一切の心を意と云ふ名稱のもとに包括してゐるのを如何樣に釋せられるであらうか。即ち『瑜伽師地論』卷三には、

或立一種意、謂由識法義故、或立二種、謂墮施設意、不墮施設意、初謂了別名言者意、後謂嬰兒意、又初謂世間意、後謂出世間意、或立三種、謂心意識、或立四種、謂善、不善、有覆無記、無覆無記、或立五種、謂五位差別、一因位、二果位、三樂位、四苦位、五不苦不樂位、或立六種、謂六識身、[7]

と稱してゐるのであるが、右の文によれば、心も意も識も、或は善のものも不善のものも、有覆無記のものも無覆無記のものも、悉く意と云ふ名稱のもとに呼びすてゝあるのでる。意と云へば末那識に限ると云ふ別の釋より云へば、此等の文章は解釋の出來ないものとなつてしまはねばならないのであるが、通の釋に從へば、勿論自由に釋しうるのである。右の如く一切が意と稱せられる如く、一切は又識とも稱せられる。即ち別名釋によつて云へば、心と云はれねばならない阿賴耶識は、現に識と云ふ名稱が附與せられ、意も亦末那識と稱して識の名が與へられてゐるではないか、若し一般的に云へば、小乘でも云つてゐる如く、界の中に於ては心と稱せられ、處の中に於ては意と稱せられ、蘊の中に於ては識と稱せられてゐるのであるが、此等は通の釋によつて始めて支障なく解釋することが出來るのである。既に一言した如く、唯識學一般の傾向としては、別名によつて取扱はんとする傾向が濃厚であるけれども、同時に又、通の釋を用ひてゐるところも可なりあるのであつて、若しは通、若しは別、その宜しきに從つて用ふべきである。此の兩釋を併用して識を論ずるところに、唯識學に於ける心意識義の妙味がある。故に、以下論ずる心意識の意味も、別に限らず通に偏せず、通別併用した意味での心意識義の研究を爲さんと思ふのである。

註

(1) 阿毘達磨大毘婆沙論卷七十二(大正藏經二七 P. 371, a—b)。
(2) 阿毘達磨倶舍論卷四(校註 P. 16, a—b)。
(3) 成唯識論卷五(P. 8, a)。
(4) 瑜伽師地論卷一(大正藏經三〇 P. 280, b)。
(5) 成唯識論述記卷五末(P. 12, b—P. 13, a)、解深密經疏卷十一(南京本 P. 1, a—b)。
(6) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇 P. 651, b)。
(7) 瑜伽師地論卷三(大正藏經三〇 P. 292, c)。

第三章　心意識說構成の態度

唯識學に於ける心意識說が、如何なる態度により、且つ如何なる必要によつて構成せられてゐるかと云ふことを理解することは、心意識論を了解するに就いての先決問題でなければならない。何となならば、現に唯識教系の經論に於ける心意識說の說相を見るのに、その說相は、心意識說が構成せられた本來の態度や立場に關しては、一言も觸れることなく、然も說示の形式は、逆に、本來の態度や立場を誤らしむるが如き說相となつてゐるからである。卽ち唯識學派に於ける現存の最古の文獻たる『解深密經』に於てさへ、その心意識に關する說相は、心意識を一個の原理的なものとして說いてゐるのである。最初の『解深密經』が既に然うであるから、『解深密經』以後の經論が、それと同樣な說相となりがちであることは、蓋し當然と云ふべきことであらう。所說の形式より眺めると、唯識學派に於ける心意識は、確かに原理的なものとして說かれんとしてゐる樣である。然し、心意識說構成の本來の立場は、決して然うではなかつたのである。勿論、心意識說を構成することによつて、所謂哲學的な或る要求を滿足せしめんとしてゐることは確かに事實であらう。然し、それによつて哲學の問題を解決せんとしてゐるのではなく、問題は寧ろ他の方面に存してゐるのである。果して然らば、唯識學に於ける心意識說は、如何なる問題を解決せんとし、且つ如何なる必要によつて構成せられてゐるので

あらうか。

唯識學に於て心意識說が成立した理由を、思想史的に見れば、小乘部派の細心思想の發達と見られるであらうけれども、唯識學派自身の內面的問題としてこれを眺めると、小乘部派の細心思想の繼承と云つた樣な、歷史的な問題とは別に、それ自身獨自の理由のもとに構成せられねばならなかつた必然的な意味を有してゐるのである。卽ちそれは、轉變極りなき現實の生命に對する、限りなき自己反省、內觀省察によつて、どうしても然うでなければならないと云ふ理由のもとに構成せられた生命の姿に他ならないのである。眞言に於ける六大、莊嚴に於ける法界、天台に於ける三千三諦、『起信論』に於ける眞如等、何れも、各々偉大な哲學的組織を有してゐるが、それは決して哲學の爲めの產物ではない。勿論、哲學的產物ではあらうけれども、論ずるところは自己の生命の問題を解決せんが爲めのものであつて、一心の上の展開に過ぎないものである。然る如く、唯識學に於ける心意識說も、その說相の如何に拘らず、要するに內觀省察によつて畫き出された自己の生命の姿に他ならないものであつて、飽くまで內觀主義的立場に立てる、內觀の生命哲學であり、同時に、魂の安息所を欲求してゐる宗教なのである。そのことは、吾々が唯識教系の經論に現はれた本識の種々相に接觸するとき、常に銳く感ぜしめられる事實である。譬へば『解深密經』に現はれた本識の種々相を見よ、又『瑜伽師地論』に於ける阿賴耶識論證の背後に潛む論證者の意圖を徹見せよ、問題は自ら明瞭となるであらう。卽ち『解深密經』に於ては、本識を稱するに、或は一切種子心識と稱し、或は阿陀那識と呼び、或は

阿賴耶識と說き、或は心と述べてゐる。それは後に至つて詳細に論じられるであらうが、此處に謂ふところの阿陀那識とは、命なきものに對する命あるものの特異性であり、生命持續の省察より得た生命の祕義を現はしたものに他ならない。阿賴耶識とは、阿陀那識の存在の仕方を說いたものであり、心とは生命現象の源泉を掘り當てた言葉であり、一切種子心識とは、生命現象の根源態たるもの、そのものの延びゆく姿を畫き出したものに他ならないのであつて、何れもその問題とするところは、生命の神祕性にあるのであり、やがては求めらるべき生の安息所に對する憧憬より出てゐるのである。生命現象の根源態の、のびゆく姿を說く說相は、如何にもロゴス的であるけれども、ロゴスを問題としてゐるのではなく、問題は飽くまでも生命にあるのである。そのことは、又『瑜伽師地論』の八證に關する論證者の意圖の中にも流れてゐる根本的な態度である。瑜伽の八證とは、阿賴耶識の存在に關して『瑜伽師地論』の編纂者が試みた論證であつて、執受證と最初生起證と明了證と種子證と業用證と身受證と無心定證と命終證との八證であつて、此の八證は、論理的な手續によつて、單なる論理的要求のもとに阿賴耶識の存在を論證してゐるのではなく、現實の生命そのものの姿として八個の場合を採り、その現實生命に對する限りなき內觀の結果探しあてたものとして、阿賴耶識の存在を說いてゐるのである。斯くの如く、根本正依の經たる『解深密經』と、根本正依の論たる『瑜伽師地論』との態度が、既に右の通りである以上、以後の論典が、又その態度を繼承し、その態度によつて心意識論を考察してゐるのは、蓋し當然の結果だと云はねばならない。斯くの如く、唯識學に於け

る心意識論の構成は、生命の內觀によつて爲されたものである。唯識學が生命內觀の學である以上、これを把握する第一等の方法として、吾々は修定觀心と云ふ方法を擧げねばならないことは論ずるまでもないことであつて、所謂唯識の觀行を修するのを以て先とせねばならないのである。即ち行こそ心意識を把握する直接的のものでなければならない。然るに行は、心意識を把握すること、即ち證に至る爲めの行であるが故に、證に至る進趣の道が明示されてゐなければ、行は騎手なき奔馬の如く、遂に徒勞に終らねばならないであらう。故に行は、當然證者によつて說示せられたところの敎の施設を豫想せずしては意味を爲さないものである。即ち證者によつて體現せられた唯識は、唯識の敎理として、行者の爲めに進趣の道となるものである。此の時に於て、心意識說は第一原理とし、ロゴス的なものとして說かれるのであるが、その本質的意味は、飽くまでも上述の如く、生命の內觀主義に立脚してゐることに注意せねばならない。果して然らば、此處になされた敎理の施設は、如何なる意味のもとに爲され、又如何なる立場によつて爲されたものであらうか。豐山の戒定は唯識學の所說を以て、

是レ二乘ヲ伏セシ爲メノ方便ニ、此性用別論ノ理世俗ヲ成立スルナリ。(1)

と評してゐるが、果して然うであらうか。或は又、

此論ハ理世俗ノ敎道ヲ以テ、因果二位ノ法相ヲ辨スルヲ宗旨トス、故ニ道理勝義ノ敎道ハ皆所破ナリ。……若シ又道理勝義ヲ宗トシテ論ヲ作ルトキハ理世俗ノ義ハ所破ナリ。(2)

とも稱してゐるが、此れも亦、首肯出來る所說と云ひ得るであらうか。予は既に『東方學報』(東

京第四册)に於て「唯識學に於ける二諦義に就いて」と題して、唯識學派の所説は、四眞・四俗兩重の二諦を、縱横無盡に使用して構成せられてゐるものであることを辯じて戒定の所説を駁して置いたのであるが、戒定の所説が比較的有利に解せられる今の此の心意識説の構成の立場に關して論ずる場合に於ても、戒定の説をそのまゝ採用することは出來ないのである。何とならば、既に『東方學報』に於て論じた如く、戒定の謂ふ樣に、世俗と勝義とは、此の場合決して能破所破の關係を構成しないからである。果して然らば、唯識學に於ける心意識説は、如何なる立場に立つて構成せられてゐるのであらうか。

依他如幻の法體は元來離言絶相である。然るに、離言絶相と云ふことは無言空相と云ふことではない。離言絶相の法體は、聖智の境に於ては離言絶相のまゝにして妙言妙相の教理となるのである。妙言と無言、絶相と妙相とは聖者所知の境としては不二一體である。此の「聖者所知」[3]の境として、離言絶相と妙言妙相とが不二一體となつてゐる境界、これが唯識學に於ける心意識論構成の根本的立場である。而してその妙言妙相の心意識説は、そのまゝ唯識の觀行者に對して、依つて以て進むべき道として施設せられてゐるのである。故に唯識の觀行者が、能説者の意圖に順じて、これを道として理解すること、それを道理世俗と稱するのである。唯識學派に於ては、此の道理世俗なる立場を「稱理而立」[4]と稱してゐるが、行者の進路として示された唯識の教理を、行者としては所詮默して理に稱へるものとして信解するより他に致し方がないのである。唯識學に於ける心意識説が、斯くの如く理世俗の所説だと云ふことは、單な

る理世俗と云ふことではなく、根本の趣旨は、勝義諦によつて裏付けられた理世俗であると云ふところにある。故に、根本は總て聖者所知の勝義諦にあるのである。心意識說が、道として與へられてゐる限り、確かに方便と云ひ得るであらうけれども、その方便は、決して權化方便の意味ではない。その道を行じ終つた行者も、亦離言絕相のまゝなる妙言妙相の心意識義を證するのであるから、方便のまゝが眞實である。故に方便唯識と云ふ言葉は、眞實卽方便の意味での方便であつて、決して實に對する權方便の意味ではないのである。然も一度妙言妙相と打出さるゝや、飽くまでも隨事差別し、稱理而立なる態度のもとに、その學說を構成せんとするのが唯識學派に於ける心意識論構成の立場である。故に全體的に心意識說構成の態度を言明すると、それは飽くまでも生命の神祕に直參するための生命主義の態度を持しつゝ、然もそれが一度構成の世界にもたらされんとするにあたつては、勝義諦に根據づけられた理世俗によつて構成せられてゐるのである。

註

(1) 成唯識論帳中獨斷(P. 4, a)。
(2) 成唯識論帳中獨斷(P. 3, b)。
(3) 大乘法苑義林章卷二末(P. 21, b)。
(4) 法苑義鏡(佛敎全書本 P. 36, a)。

第四章　心意識說發展の時代的區分

此處では、心意識說の發展に關して說いてゐるのであるが、然し既に述べた如く、心意識論は唯識學に於ける中樞問題であり、第一義的意味を有するものであるから、隨つて心意識說と限らずに、廣く唯識學の發展に關してと稱しうるのであるが、その唯識學の發展に關して、吾々は之を次の如き時代的區分に概括しうると思ふ。

第一、源流時代の心意識論――學派獨立以前の思想。
第二、獨立時代の心意識論――經典時代の思想。
第三、大成時代の心意識論――第一期論書時代の思想。
第四、完成時代の心意識論――第二期論書時代の思想。
第五、分派時代の心意識論――註釋書時代の思想。

其の中、第一の源流時代の心意識論と云ふのは、未だ唯識學派に於ける樣な心意識說の成立は見ないが、然しやがては唯識學派の心意識說へ發展せんとする先驅思想を、時代的に一括して然う云ふのである。嚴密に云へば、唯識學派の先驅思想は、それが先驅と稱せられる以上、よしや唯識學派成立以後にまで存續してゐても、時間的にはその成立が、唯識學派が成立する以前の思想でなければ意味をなさないのである。故に、此處に云ふ源流時代の思想は、勿論時間

的に唯識學派成立以前のものであることを原則として論じ、又實際然うでなければならないのであるが、然し、ものによつては、果して唯識學派成立以前の思想なりや否や、或は唯識學派の成立した以後に於て、なほ存續してゐた小乘部派中の一思想として、唯識學派の成立し終つた後に創唱せられたものがないとは云へないのである。然し萬一然うしたものがあつても、若し論理的に考察して、それが唯識學派の思想への發展過程中の思想であるならば、それも亦論理的な意味のもとに唯識學派への先驅思想と稱し得ると思ふのである。右の如く、時間的並に論理的意味に於ける唯識學派への先驅思想一般を、吾々は此處に源流思想として先づ考察する必要がある。これを本論に於ては、第一編源流論として研究してゐるのである。

次に第二の獨立時代の心意識論、卽ち經典時代の思想と稱せられるものは、『解深密經』の原形の成立を出發點とし、彌勒論書の成立までに於ける心意識說を意味するものであつて、此の時代に於ける唯識學派の心意識說は、契經の所說として流布せられてゐるのである。若し具體的にその內容を云へば、『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』等に含まれてゐる教義を意味することになる。此の時代に現はれた唯識學派の思想運動は、後にも述べる如く、前期の『解深密經』と、後期の『大乘阿毘達磨經』とに於て、多少の相違が認められるのである。然し、彌勒論書の出現以後のものに比較すると、極めて共通的な性質を多分に有してゐる。卽ち形式的に云へば、その所說が契經の形式に依つて傳承せられてゐることであり、內容的に云へば、小乘部派の細心思想より飛躍して、大乘の本識思想を提唱し、その本識思想の確立に努めてゐる時代であ

る。随つて此の時代に於ては、未だ末那識思想などを産出せしむべき餘裕もなく、一意本識思想の確立に忙殺せられて經過したのである。次の大成時代に比較すると、此の時代の思想運動は、左程迄に活潑とは思へないけれども、然し唯識學派を獨立せしめた最初の時代であつて、唯識學史上極めて重要な時代と云はねばならないのである。本論に於ける、第二編獨立時代の心意識論と云ふのは、まさしく此の時代の研究に屬すべきものである。

次に、第三の大成時代の心意識論と稱するのは、契經所傳の域を脱し、彌勒・無著の論書に現はれた思想を云ふのである。此の時代に這入ると、唯識の思想運動は頓に活氣を呈するに至つた。即ちその所傳の形式は契經より論書の形式となり、從來よりも著しく問題の範圍を擴大して、小乘部派の思想を完全に止揚し、阿賴耶識の存在に關する論證を試み、阿賴耶識の性質を明確に規定するに至つたのである。その結果、從來は全然暗中にその姿を沒してゐた末那識なるものゝ存在が發見せられ、唯識學史上所謂八識思想なるものを大成するに至つた。即ちこれ此の時代を大成時代と稱する所以であつて、此處に此の時代の思想史上の大いなる意味を發見することが出來るのである。本論に於ては、世親等の著述と、此等の論書とを區別せんが爲めに、此の時代の論書のことを第一期論書と稱し、その時代の思想を大成時代、或は第一期論書時代の心意識論として研究してゐるのである。

第一期の彌勒・無著の論書により、八識思想は一先づ成立し終つたのであるが、然し此の時代の思想運動は、何と云つてもやはり本識中心の運動であつて、末那識が發見せられたとは云ふ

ものの、要するに阿賴耶識の意味を規定した副産物として發見せられたものであるのに過ぎない。故に阿賴耶識思想を中心に云へば、大いに精密な研究が行はれたのであるけれども、然し八識思想全般の上より考察すると、極めて雜然たるものがあるのである。例せば『瑜伽師地論』や『攝大乘論』に、末那識とか、或は染汚の意とかと云ふ樣なものが說かれてゐても、それは結極、阿賴耶識を說くにあたつて、阿賴耶識の性質を現はさんが爲めに說かれてゐるか、或は因論生論して、傍ら末那識を說いたのに過ぎないものであつて、元來末那識を說かんが爲めの說相ではないのである。故に八識思想全體と云ふ立場より之を見ると、第一期論書時代の所說は、實に雜然たりと云はざるを得ないのである。然し、たとへ雜然たりとは云へ、既に八識思想が大成せられてゐるのであるから、大成時代とは稱し得るが、未だ之を整頓完成せしめたものだとは云ひ得ないのである。即ち、第一期論書時代に現はれた、雜然たる八識思想を資料として使用し、之を整理し、八識全體の立場より、組織的によく之を完成せしめたものは、何と云つても世親の論書であると云はねばならない。世親の論書に於ける末那識は、もはや阿賴耶識に附隨せしめて說かれてゐるものではなく、本來末那識を說かんが爲めに說かれてゐるのである。第六意識、前五識等に關して云ふも亦然りである。彌勒・無著等の論書によつて大成せられた心意識說は、世親に來つて整理完成せられたのである。これ即ち、第三大成時代の次に、第四の完成時代を配した所以に他ならない。完成時代を代表する世親の代表的著作は、『大乘百法明門論』であり『唯識三十頌』であるが、後世への影響の點より云ふと、何と云つても『唯識三十頌』

が第一等の地位を占むべきである。『唯識三十頌』や『大乘百法明門論』を見るものは、彼の雜然たる前代の思想を、如何にも手際よく、達意的に概括した世親の手腕に驚かないものはないであらう。斯くて唯識思想は、兎にも角にも世親に來つて一先づ完結したものであると云ふべきであらう。

然るに此の完結は、同時に、新時代に對する一出發點となるのである。然も世親の『唯識三十頌』に、長行が附加せられてゐなかつたことが、殊更にその狀勢を促進せしめるに至つたのである。何となれば、世親自身は前代の一切の思想を理解し、それを自己の思想內容として充分に咀嚼した結果『唯識三十頌』を著はしたのであるが、世親の後學は、世親の思想が餘りにも達意的であつた爲め、達意的な思想を把握する手段として、先づその背景思想を考察するに至つたのである。然るにその背景思想は、世親に於てこそ完全に統一せられてゐるのであるが、世親の後學にあつては、その背景思想に於て前後極めて相違するが如き種類のものを見出さざるを得なかつたのである。然も甲の人は、世親の思想は前代の論書に現はれたAの思想を背景にして成立してゐるのであらうと考へ、乙の人は、世親の思想を以て、前代論書中のBの思想を背景として構成せられてゐるのであると解するに至り、此處にはしなくも、世親の思想を如何樣に理解するかと云ふ問題を中心にして、甲乙互に見解を異にし、遂に分派成立の時代を出現するに至つたのである。故に全般的に云へば、此の時代は完成時代の後に來るべき分派成立の時代には相違ないが、それは又他面より考へると、分派の派祖によつてなされた唯識學派の

思想の整理だとも云ひ得るのである。斯くて此等の思想は、元魏の時代、梁陳の時代、唐の時代の三代を中心として支那に輸入せられ、更に日本に傳來せられ、各種各樣の思想的特色を帶び、今日猶學界興味の中心として論じられつゝあるのである。但し本論文に於ては、一先づ大成時代までの唯識思想が、如何なる經過を辿つて發展し來つたかを眺めんとするのであつて、世親論師によつてなされた完成時代のそれは、僅かに結論として觸れる程度に過ぎないものである。而して世親に關する本格的な研究、並に世親を出發とする分派時代の思想は、本論完結の後、改めて筆を起す豫定である。

本論

第一編　源流論

第一章　總論

此處に源流論として取扱はんとする問題は、所謂本識に關する源流に就いて之を取扱はんとするのである。その所以は、一には、唯識學に於ける心意識論の根本問題が、何としても本識の研究を主體とせねばならない性質のものであるからであり、二には、前六識は唯識學派を待つまでもなく、既に久しく論じられ終つた問題であり、第七末那識は、唯識學派が成立し終つて後、唯識學派內の問題として成立したものであるから、それは次期の問題に屬すべき事柄として取扱はれてよいものであつて、結極これあるが爲めに、唯識學派の獨立性を承認せしめたとも云ふべき根本的な問題は、所謂本識思想でなければならないからである。殊に心意識論の場合に於ては、特に然うでなければならない。故に斯かる意味のもとに、吾々は源流論として、本識思想の源流を學派成立以前の諸多の思想中より求め樣と思ふのである。然るに、唯識學派に於ける本識の內容は、後世支那・日本の唯識學者の間に於て、現行賴耶、種子賴耶と言ふ言葉がよく用ひられた如く、少なくともその見方を、賴耶體內の一切種子と、一切種子を攝藏する現

行賴耶との兩方に重點を置いて考察することが出來るのである。それは歴史的に見ると、元來別個に發展した種子思想と細心思想とが、唯識學派に來つて完全に止揚せられて本識となつたものであるから、それを反省するとき、自然にもとの形式を追はねばならないと云つた樣な形になつてゐるのである。　唯識學派より云へば、種子は阿賴耶識體內の功能であるから、阿賴耶識を離れては考へられないものであるが、然し阿賴耶識思想が獨立する以前に於ては、細心思想と種子思想とは別々に發達したものであり、然も種子思想なるものは、後にも論ずる如く、阿賴耶識思想が成立する以前に、既に成立してゐたものであつて、そのことは、唯識學派の人人も亦これを認めてゐたのである。　即ち『瑜伽師地論』卷五十一に、

復次、此所㆑建㆓立種子道理㆒、當㆑知且依㆘未㆑建㆓立阿賴耶識㆒聖教㆖而說、(一)

と稱してゐるのは、まさしく種子思想が既に阿賴耶識思想の成立する以前に於て完全に成立し終つてゐたことを物語つてゐるものであつて、『瑜伽師地論』の編纂者も亦之を認めてゐたことがわかるのである。　斯くの如く云へばとて、阿賴耶識思想の成立する經過に於て、第一段に先づ種子思想が成立し、第二段として、種子思想の自らなる發展として阿賴耶識思想が構成せられたのだと云はんとしてゐるのではない。　勿論阿賴耶識思想なるものは、種子を攝藏するもの、種子の在り場所として、種子思想それ自らの究極するところのものとして構成せられた意味も多分に存するのであるが、然し又種子思想とは關係なく、それ自らの要求よりして、漸時發展してゐたところのものでもある。　寧ろ種子との關係に於て考察せられるのは、細心

思想が餘程發展してからのことであると思はれるのである。阿賴耶識思想への發展に關して、斯くの如き複雜な事情があるのは、延ひては阿賴耶識思想自身の複雜性を豫想せしめるものであるが、その先驅思想としての種子思想、細心思想なるものを考察する點から云へば、兩思想は、全く異なれる實踐的、並に論理的要求のもとに成立せしめられてゐると云つた方が妥當である。故に以下、阿賴耶識思想の先驅として、吾々は先づ種子への思想と、直接阿賴耶識へ發展したと考へられる細心思想とを考察し、それが如何なる理由のもとに唯識學派の思想として阿賴耶識思想を產出せしむるに至つたかに就いて考察することゝする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 584, a)。

第二章　種子說の先驅思想

第一節　隨眠思想

種子 (bīja) 思想の先驅として、最も早く現はれたものは大衆部 (Mahāsaṃghika) 一說部 (Ekavyavahārika) 說出世部 (Lokottaravādin) 鷄胤部 (Kaukkuṭika) 等四部の本宗同義と云はれる隨眠思想である。卽ち說一切有部 (Sarvāstivādin) が、隨眠は煩惱の異名であつて心所の一種に過ぎないと云ふのとは異り、大衆部等に於ては、現起の煩惱を纏と稱し、煩惱の現起ならざる性のものを隨眠と稱してゐる。『異部宗輪論』に於ては、其の間の消息を、

此中大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部本宗同義者……隨眠非心、非心所法、亦無所緣、隨眠異纏、纏異隨眠、應說隨眠與心不相應、纏與心相應、[1]

と說き、一方を纏と稱し、他方を隨眠と云つて、用語を相違せしめて兩者の異なることを示し、隨眠を以つて不相應法だとしてゐるのである。『異部宗輪論』等の記述は單にそれのみであつて、隨眠が立てられた理由に關しては一向に觸れてゐないのであるが、『宗輪論述記』には、其の間の消息を漏らして、若し煩惱の潛在的なもの、卽ち隨眠を認めずして、單に現起のもののみを認めるとすると、無心位にあるときとか、或は前の刹那迄惡人であつた人に、何等かの機緣で善心が生起したとするとき、現にその刹那、その人には不善心と稱せられる何物をも存在しない

こととなつて、その人はその刹那に聖者と云はれねばならないことになるであらう。果して然らば、聖者と凡人と云ふ標準は、結極その人の刹那刹那に起る善心と不善心とに依つて規定せられねばならないことになり、然も善心と不善心とが交互に生起することによつて起る心の推移は、刻々に變化するのであるから、遂には凡聖の標準を立てることそれ自體が無意味となつてしまはねばならないことになる。右の如き不都合を除去せんとして、大衆部等に於ては、煩惱に現起の纒と、その潛在性の隨眠とを認めたのである。而して現起するところのものを標準として云へば、成る程、善心が生起する刹那、その人は聖者であるかの如く考へられるのであるが、然し隨眠性の煩惱が、依然潛在的にその人の人格を構成してゐるのであるから、その人を聖者と稱することは出來ないのである。即ち『大毘婆沙論』巻五十に、不相應の隨眠として隨縛の義をあげ、隨縛義の隨眠は一切位に於て恒に現起すると說いてゐるのであるが、まさしく右述の義を指示したものであらう。

次に、大衆部所說の隨眠が、成立した種子思想の先驅をなしたであらうと云ふことに關しては異論はないが、然らば此の隨眠を、直ちに種子と稱しうるや否やと云ふことは一個の問題である。即ち倶舍の普光は、大衆部の說として現起の煩惱を纒と稱し、それに依つて熏成せられる種子を隨眠と云ふと述べてゐるのである。法寶は、熏成種子と云ふ程には明確な言ひ方はしてゐないが、煩惱の力に由つて別して隨眠あり、それを煩惱の種と名づけてゐるのであつて、兩者共に、大衆部の隨眠を以て直ちに種子と呼んでゐる點に於て一致してゐるのである。唯

識の邑師も、亦其の著『成唯識論義蘊』の中に於て、大衆部の隨眠を以て種子だと看做してゐる。以來近世に至るまで、多くの學者は光・寶等の說に從つてゐるのである。然るに唐の靈泰のみは、右の所說に反對を唱へ、若し隨眠を以つて直ちに種子と云ふならば、何故に貪・瞋・癡・慢等の煩惱に於てのみ隨眠を立てて三性の心に通じて立てないのか、卽ち三性の心は皆悉く隨眠より生ずと云はねばならないではないか。然るに三性の心に關しては、一向に之を立てずして、ただ煩惱に於てのみ之を云ふのは、これ隨眠の種子ならざることを證するものであると稱して、その著『成唯識論疏抄』卷四に、

有人云、大衆部有種子者此說不然、既有種子、何故唯於貪瞋癡慢疑等煩惱之上立有隨眠、若立種子卽應云三性心皆有隨眠生、既於三性心中不立、故知無有種子也、(二)

と說き、隨眠を種子だと解する人々に對して極力反對をしてゐるのである。兩說の何れに讃意を表すべきであるかは、學者の意趣に依つて異なるであらうけれども、予は靈泰の着眼點に敬意を表し、且つ讃成せんとするものである。何となれば、後にも辯ずる如く大衆部と同一內容の隨眠說を立てた部派に、化地部 (Mahīśāsaka) の本宗や犢子部 (Vātsīputrīya) 等がある。此等の部派の主張するところに關して云へば、それは大衆部の主張と何等の相違點をも認め得ないのである。然るに化地部の末宗に至つては、本宗の隨眠思想を發展せしめ、隨眠の自性は前滅後生して恒に現在に於て存在すと稱し、更に、その隨眠が因となつて現起の煩惱を生ずる以上、理として煩惱以外の諸の現起の法にも、亦當然能生の因を認めねばならないことゝなり、遂に

諸の蘊・處・界三科の法、換言すれば、一切の諸法は、煩惱で云へば隨眠に相當する潛在的な或るものがあり、それが恒相續し、恒現在し、緣あれば因となつて諸法を生ずと云ふ思想にまで發展したのである。斯くの如き經過を觀察すると、化地部の末宗に至つて、大衆部及び化地部本宗の隨眠思想は、初めて一般的になり、種子的にまで發展せしめられたものである。此の意味に於て、靈泰が隨眠を無雜作に種子だとする說に反對したのは卓見である。

大衆・一說・說出世・雞胤の四部の隨眠說は右の如きものであるが、此等の思想に影響せられ、その說を採用したものに犢子部・化地部等がある。而してそれが化地部の末宗に至り、遂に極めて進步した種子的思想に轉回したことは、既に上に述べた通りである。即ち化地部の本宗では、

其化地部本宗同義、……隨眠非心、非亦心所、無所緣、與纏異、隨眠自性心不相應、[3]

と云ひ、犢子部では、

隨眠體是不相應行、[4]

と述べてゐるのであつて、全く大衆部等四部の所說と同樣である。然るに、化地部の末宗に至つては、

其末宗異義者、……隨眠自性恒居現在、諸蘊處界亦恒現在、[5]

と稱してゐるのであるから、明らかに本末兩宗の間に、義の相違が認められ、前述の如く、化地部

の末宗に來つて、初めて一般的に種子的思想と云はれるものが成立した樣である。水野弘元氏は、『宗教研究』(新第九卷第六號)に於ける氏の論文「阿賴耶識思想の發生」に於て、『大毘婆沙論』卷九に依つて、化地部が心不相應の慧を認めてゐることを指示されてゐるが、それは恐らく化地部末宗の思想であらうと思ふ。(6)

斯くの如くして、吾々は化地部の末宗によつて、特殊的な隨眠思想より一般的な種子的思想へ轉回せねばならない要求と經過とを知り得たのであるが、然し化地部の末宗と雖も、猶ほ隨眠說を種子思想にまで完全に發展せしめたとは云へないのである。それは確かに特殊的より一般的に迄發展はしてゐるが、然し猶ほ依然として不相應說に留つてゐるのであつて、未だ種子自體の或る組織を構成するまでには達してゐないからである。此の點より考察すると、隨眠思想より出發しながら、不相應法の範疇を脫し、完全に種子としての領域・組織を完成せしめたのは確かに經量部の偉大なる學勳である。此の點、加藤精神師が『日本佛教學協會年報』に於て「佛教に於ける種子熏習說の發見者は經部である」(7)と云はれてゐるのは、詢に至當の言であると云はねばならない。

以上、隨眠を種子思想の先驅として一往考察したのであるが、水野弘元氏の研究に依ると、更に『論事』の中の案達派・北道派が、「隨眠は無所緣なり」と云つてゐるとのことである。(8)此の兩派も、恐らくは隨眠を心不相應としたのであらうから上に準じて知るべきである。

註

(1) 異部宗輪論(大正藏經四九 P. 15, c)。
(2) 成唯識論疏抄卷四(續藏八十之二 P. 153, b)。
(3) 異部宗輪論(大正藏經四九 P. 16, c)。
(4) 阿毘達磨大毘婆沙論卷二(大正藏經二七 P. 8, b)。
(5) 異部宗輪論(大正藏經四九 P. 17, a)。
(6) 水野弘元氏稿、阿賴耶識思想の發生(宗教研究、新第九卷、第六號、P. 127—149) (昭和七年十一月發行)。
(7) 加藤精神師稿、唯識學に於ける種子說の發達に就いて(日本佛教學協會年報、第四年、P. 208—218) (昭和八年一月發行)。
(8) 水野弘元氏稿、阿賴耶識思想の發生(宗教研究、新第九卷、第六號、P. 127—149)

種子說の先驅思想に關聯する最近の論文として、吾々は本文中に引用したところの加藤教授の「唯識學に於ける種子說の發達に就いて」と云ふ論文と、水野弘元氏の「阿賴耶識思想の發生」と云ふ論文との兩者を擧げることが出來る。此等兩論文と拙稿との關係を云へば、加藤教授のは達意的であつて「構成の經過」に關して殆んど述べられてゐないし、水野氏のは「構成の理由」に關して予の見解と相違がある樣である。詳細の論は、共等の論文と本論文とを比較せられんことを請ふ。

第二節　不失法思想

大衆部等四部の隨眠思想は、上述の如く化地部を經て、次第に種子的思想へと接近せしめられてゐた。然るに他方に於ても、亦別な動機から種子的思想が要求せられてゐたのである。それは、今述べんとする不失法の思想である。前者は思想生起の動機を、凡聖の箇別と云ふ點

に於て考察し、それが延ひて一般的な種子的思想へと發展せしめられたのであるが、後者にあつては、純然たる業道思想の原理として之を求め、旁ら凡聖の簡別と云ふことをも考慮に入れてその說を構成してゐるのである。即ち佛教に於ては一般に、過去の業より現在の果を引起すると云ふけれども、過去の業は既に滅して無である、既に滅して無なるものより、如何にして現在の果を生じうるやと云ふことは、業道思想を反省するとき、何人と雖も氣附くところの疑問である。此處に於て、不失法の思想が創唱せられ、而してその創唱者は、此の思想に依つて業道の問題を解決せんとしたのである。『中論』の頌には、その不失法に關して、

不失法如券　業如負財物　此性則無記　分別有四種、
見諦所不斷　但思惟所斷　以是不失法　諸業有果報、(1)

と述べてゐる。池田澄達氏の近著『根本中論疏無畏論』によれば、

業と不失法とは負債と券との如し。
負債の如く業を見、券の如く不失法を見るべし。例へば負債は費消せらるるも、券あるが故に、富者の財は失はれず、元金は利子と共に來るが如く。一刹那の業は滅盡するも、因より生ずる不失と名けらるる法あるが故に、作者の業果は失はれず、殊勝の果と共に來るべし。………
是故に不失法によりて業の果は生ぜらる。(2)

と藏文より翻譯せられてゐる。不失法の思想が正量部の所說であることは、眞諦・嘉祥・慈恩等

の言を待つまでもなく、既に『顯識論』(3)に明記せられてゐるのであつて疑の餘地を存しない。而して此の法が、純然たる業道思想の解決より發してゐることも、亦如上の言葉に依つて明瞭であるが、同時にその中に、凡聖の簡別をも考慮に入れて此の思想を構成してゐることは、『大乘成業論』に、

若爾應許、由善不善身語二業蘊相續中引別法起、其體實有心不相應行蘊所攝、有說此法名爲增長、有說此法名不失壞、由此法故能得當來愛非愛果、意業亦應許有此法、若不爾者、餘心起時此便斷滅、心相續中若不引起如是別法、云何能得當來世果、是故定應許有此法、(4)

と說いてゐることによつてわかる。即ち全體としては、業道思想の說明として不失法を立てながら、意業に不失法を立てる理由として「餘の不善等の心が生起するとき、それと反對の善等の業が便ち斷滅して凡聖の簡別が出來なくなる」からだと述べてゐることに依つてその意圖の一部分が察知せられる。蓋し大衆部等が、凡聖の簡別の爲めに隨眠を立てたと云ふことも、結極は業道思想の一特殊的場合をあげて之を解決せんとしたまでであつて、高處より概觀すれば、此等は業道の解決にその動機を發してゐると云ふことに歸結する。而して此の不失法が、不相應法に攝せられてゐると云ふことは、上所引の『大乘成業論』の文に依つて明らかであるが、然し此の法の意味する內容の理解に至つては、大衆部等の隨眠、或は化地部末宗の所說の如く、その概念が明瞭ではない。何となれば、不失法に關する論疏の釋を見るに兩樣に考へられるからである。即ち慈恩が、

不失と增長とを不相應となすと云ふ、是は得の異名なり。(5)

と云ひ、『顯識論』にも、

正量部は無失と名づけ……… 薩婆多部は同隨得と名づく。(6)

と云つてゐる如く、不失法を有部の得の如く、或は得と同義に考へられる樣な言葉があるからである。前所引の『無畏論』に、「負債の如く業を見、劵の如く不失法を見るべし。例へば負債は費消せらるるも劵あるが故に富者の財は失はれず、元金は利子と共に來るが如く」と述べてゐる「元金は利子と共に來る」の言葉や、或は又『中論疏』に、

一切衆生の一念の業を起すに隨つて、必ず不失法之に隨つて起ることあり。(7)

と說いてゐる言葉等に依ると、不失法と所得の果との關係は、現行と種子と云つた樣な直接的な關係ではなく、有部の所謂、所得の法と能得の體と云つた樣な附隨的な關係であるかの如くに考へられるのである。然るに又他方には、「一刹那の業は滅盡するも因より生ずる不失法と名づけらるる法あるが故に作者の業果は失はれず」と云ひ、或は「由善不善身語二業、蘊相續中引別法起、……由此法故、能得當來愛非愛果」と云はれ、更に『中論疏』には、不失法は善或は惡の業に因つて生ぜらるる法であつてそれ自體は無記法である、而してその功用は、念々に滅して相續し、果を引起するときに初めて滅するものであると稱してゐるなど、全く種子熏習的思想である。何れにせよ、今は正量部自身の研究でないから、兩樣の言葉を必ずしも一方的に決擇會通する必要はない。否後段に於て、此等の思想が、唯識學派より如何なる論破を受けねばならないか

と云ふことを論究しやうとする點より考察すると、寧ろ兩樣の意味をそのまゝ保持せしめて置くことこそ、却つて今の場合必要である。因つて、今はたゞ右述の如く、正量部が種子思想の先驅とも見らるべき不失法を說いてゐること、而してそれは、隨眠を不相應法に攝したと同樣に不相應法に攝屬せしめて、實の別法としてゐることを理解する程度にとどめることとする。

註

(1) 中論卷三(大正藏經三〇 P. 22, b)。
(2) 根本中論疏無畏論(P. 113—114)。
(3) 顯識論(大正藏經三一 P. 880, c)。
(4) 大乘成業論(大正藏經三一 P. 783, b)。
(5) 成唯識論述記卷二本(P. 29, a)。
(6) 顯識論(大正藏經三一 P. 880, c)。
(7) 中論疏(大正藏經四二 P. 121, b)。

第三節　其の他の諸說

衆賢論師は『順正理論』(1)卷十二に於て、有部の立場より種子說を破釋し、而して種子の異名として隨界・熏習・功能・不失・增長等の別名をあげてゐる。其の中、熏習と功能との兩名は、經部も唯識も共に用ひてゐる名稱である。增長は前章所引の『大乘成業論』中にも、有說として述べら

れてゐる說である。慈恩の『唯識述記』には、不失と增長とを、共に正量部の所說であるとしてゐるが、別に判然とした證據があるわけではない。『大乘成業論』では、

善不善の身語二業に由つて蘊相續中に別法を引き起すことを許すべし。其の體實有にして心不相應行蘊の所攝なり。有說は此の法を名づけて增長となし、有說は此の法を不失壞と名づく。此の法に由るが故に能く當來の愛非愛の果を得すべし。(2)

と云つてゐるのであるから、果して慈恩の云ふ如く、正量部の所說であるか否かは不明であるとしても、正量部の不失法と同樣な思想であり、それを增長と稱し、それに依つて業道問題を解決せんとしてゐた人々のあつた事は事實である。

次に隨界であるが、隨界に關しては兩樣の考へ方が出來る。卽ち一は隨眠の異名に過ぎないと見る說であり、他は隨眠より發展して、更に一般的になつた思想だとする說である。前者の所說は『順正理論』卷五十九に、上座が契經を引用して、

纏と隨眠とは異る。謂く諸の煩惱の現起せるものを纏と名づけ、………煩惱の界に隨ふ(隨界)を說いて隨眠と名づく。因性恒隨にして眠伏するが故に。(3)

と述べてゐることに依つて、隨界は隨眠の異名に過ぎないことが首肯せられる。後者は、既に前に、化地部の末宗が煩惱の種子を隨眠とし、更に論理的な要求より、その隨眠思想を蘊・處・界の三科に迄擴張したことを述べたのであるが、そのことより暗示せられて考へられる說であつて、卽ち隨眠思想が三科に迄擴張せられた時、從來は煩惱の場合に限つてのみ隨眠と稱してゐ

たものを、今や十八界の諸法にまで押擴げられた結果、その思想を繼承した人々の間に、遂に隨界と云ふ言葉が想起せらるゝに至つたものであるとも考へられるのである。尤も後說は、予一個の私見に屬するものであつて典故があると云ふのではないが、少くとも隨眠と云ふ言葉より、隨界と云ふ言葉へ移るには、右の如き事情が含まれてゐると思ふのである。而して何れにしても、隨界が種子思想の先驅をなしたことは、衆賢論師が種子の異名としてあげてゐることよりしても明瞭である。

次に、經部の如く法としての種子說に迄は達してゐないけれども、業と果との時間的隔りを、相續と云ふ概念を以つて結合し、譬喩を植物に採り、業を種子、相續を芽、業果を果實と云ふ關係のもとに考へてゐた人々がある。卽ちそれは『中論』の頌に次の如く、

如芽等相續　皆從種子生　從是而生果　離種無相續、
從種有相續　從相續有果　先種後有果　不斷亦不常、
如是從初心　心法相續生　從是而有果　離心無相續、
從心有相續　從相續有果　先業後有果　不斷亦不常、(4)

と說いてゐるのである。譬喩に於ける名稱を見ると、種子思想とも云ふべき相續を種子と云はずして芽と云ひ、業を種子と稱してゐるのであるから、一見種子思想に對して疎緣であるかの如く感ぜられる文章であるが、その內容を翫味すると、此の思想は、經量部や唯識學派の種子思想と、最も密接な關係を有してゐるものであつて、極めて重要な思想である。恐らく此の考

へが一回轉して經量部の種子說となつたのであらうと考へられるところのものであり、或はこれを以つて、直ちに經量部の所說と見ても何等差支なしとさへ思はれる節があるのである。右の文に於て「種より相續あり、相續(芽)より果あり」と云ひ、或は又「初心より心法の相續は生じ、是れ(相續)より果あり」と云つてゐるのによつて理解せられる樣に、右の文中に於ては、業と相續と果との三法を區別し、而してそこに種子熏習の思想があるのは明瞭である。果して然らば、他の諸派が隨眠・不失・增長等の種子的思想の何れをも、悉く不相應の實法としてゐるのに對し、此處に謂ふ相續なるものは、一體如何樣に考へられてゐるであらうかと云ふことを考察するに、頌には「種を離れて相續なく……心を離れて相續なし」と明瞭に述べてゐるのである。卽ち此の派に於ては、相續を他派の如く不相應の實法とは云はず、心を離れては存在し得ないところのものであり、同時に後時の心を生ぜしむる功能であると解釋してゐるところに非常な相違があるのであつて、此の點、他派の實法思想と全然別異な態度を持してゐる。業道思想を說明するために、植物を例として說明することは一般に用ひられた樣である。卽ち『大毘婆沙論』卷五十一には、飲光部(Kāśyapiya)が生位の異熟果を芽と云ひ、未生位の異熟因を種子と云つてゐる。又經量部が之を用ふるは餘りにも有名である。或は又『華嚴經』の盧舍那品には「種子の差別の故に果實の生ずること不同なり」[5]と云ひ、明難品には「また田の種子の如し……業性も亦是の如し」[6]と說いてゐるのも亦此の類である。果して然らば、『中論』の頌に於ける相續は何部に依つて主張せられたのであらうか。『中論疏記』の著者安澄は、曇無德部(法密部)の說だと

も云ひ、或は彌沙塞部(化地部)の說だとも、或は薩婆多部の立義だとも云つてゐるのであるが、要するにその根據は不明或は薄弱である。予は恐らく經量部初期の說ではないかと思ふ。卽ち經量部では、能生の功能を法としての種子と稱しながら、然も之を譬喩に依つて述べるときには芽と稱する例が少なくない。例せば『俱舍論』卷十九には「念の種子は是れ證智より生じて能く當念を生ずる功能差別なり」と功能を種子と稱しながら、その譬喩に於ては、

芽等が前の果より生じて能く後の果を生ずる功能差別を有するが如し。(2)

と云つてゐる樣なのはその一例である。又、芽に喩へられてゐる法をば相續と稱してゐるが、經部が芽に喩へられる種子法のことを相續轉變差別と稱することも有名であつて、此處にも亦合致を示してゐる。又經量部が種子法を現行法以外の別物として認めないのとも一致する。唯だ『中論』の頌のままでは、右の如き合致を示しながらも、なほ果して經量部の云ふ樣な種子法と云ふ明瞭な槪念、卽ち法としての種子なるものが明確に自覺せられてゐたか否かが疑問である。此の點、予が右の思想を目して經量部種子說の萠芽、或は經量部初期の思想だと推定する所以である。

註

(1) 阿毘達磨順正理論卷十二(大正藏經二九 P. 398, b)。
(2) 大乘成業論(大正藏經三一 P. 783, b)。

(3) 阿毘達磨順正理論卷五十九(大正藏經二九 P. 597, b)。
(4) 中論卷三(大正藏經三〇 P. 22, a)。
(5) 華嚴經卷四(支那本 P. 12, a)。
(6) 華嚴經卷六(支那本 P. 3, a—b)。
(7) 阿毘達磨倶舍論卷十九(校註 P. 4, a)。

第三章　種子説の成立

第一節　經量部の種子思想

既に述べた如く、小乘部派に於ては、各種各樣の名目のもとに一種の種子思想が現はれてゐる。而してそれら各派の主張は、各々獨自の立場に立つてなされてゐるものであつて、他派の主張を以て之に置換へることの出來ない特異性を有してゐるのであるから、其の間の勝劣に就いて輕々に斷ずる事は許されないのである。然るに、大乘唯識學派への發展經過と云ふ立場に立つて之を見るとき、如上諸派の思想よりも、經量部の種子思想の方が一段の進歩を示してゐるものであると考へられるのであり、且つ他派の思想は、經量部の種子説への一先驅思想に過ぎないものであると思ふ。而して大乘のそれに比較すると幼稚ではあるが、兎にも角にも、經量部の思想を、種子思想の成立史上より考察して區劃的なものだと考へるのである。換言すれば、大乘に來つて種子の意味が詳細に規定せられ、經量部のそれよりも嚴密になり、明確になつたけれども、それは要するに出來上つたものに對して磨きをかけた樣なものに過ぎないのであつて、荒削りのままの種子思想は、經量部に於て既に完結せしめられたと云つてよい。

予が此處に右の如く主張する所以は、卽ち次の如き理由に基くのである。元來種子法とは、現行法に對する法であつて、然もそれは如何なる現行法の概念をも適用することの出來ない、

又適用すべからざる法でなければならない。色心等の現行法とは全く別物だと云ふのではないが、然し色心等五位の何れの概念をも適用することの出來ない、又適用すべからざる法であると云ふところに種子法としての獨自の領域があるのである。餘他の部派に於ては、或は隨眠と稱し、或は不失と稱し、或は增長と稱して、種子說に相當する無意識的なものを立ててはゐるが、然しそれらは結極不相應法に攝せらるべきものである。後にも詳述する如く、經量部が隨眠の不相應實法說を破釋し、種子を「心相應にあらず、不相應にあらず、別物なきがなに」と稱して色心等五位の組織より脫却せしめ、而して「自體の上の差別功能」なりと規定したのは、消極的ではあるが現行法に對してよく種子法獨自の領域を指示したものとであつて、斯くの如き意味に於て、予は上の如く、種子法は經量部に來つてまさしく成立せしめられたものであると主張するのである。經部の人々が、種子を說明するにあたつて、別物なきが故にと云つたのは、種子は無體法だと云ふ意味ではなく、五位の領域より別な種子自身の領域があると云ふことを意味してゐるのであると理解すべきであらう。

果して然らば、現行法とは、別な領域のものだとして發見せられた經量部の種子法とは一體如何なる意味のものなのであらうか。『俱舍論』卷四には、經量部の種子說をあげて、

此中何法名爲種子、謂名與色於生自果所有展轉隣近功能、此由相續轉變差別、何名轉變、謂相續中前後異性、何名相續、謂因果性三世諸行、何名差別、謂有無間生果功能、(1)

と云ひ、卷三十には、更に、

如其雖言從業生果、而非從彼已壞業生、亦非從業無間生果、但從業相續轉變差別生何名相續轉變差別、謂業爲先、後色心起、中無間斷名爲相續、卽此相續後後刹那異前前生名爲轉變、卽此轉變於最後時有勝功能無間生果、勝餘轉變故名差別(一)、

と云つてゐる。 果して然らば、經量部の所謂種子とは、色心等の一切諸法が自果を生ずる展轉隣近の功能であり、業の相續轉變差別と云ふ意味に他ならない。 而して卷四の文には、展轉隣近の功能を相續轉變差別と云ふ文句に依つて釋してゐるのであるから、展轉隣近の功能と云ふことと、相續轉變差別と云ふこととは結極同一の意味を現はしてゐるのであると云ふことになる。 而して展轉隣近の功能と云ひ、相續轉變差別と云ふことは、要するに展轉する功能と隣近する功能と云ふ意味であつて、その展轉する功能と云ふことも、下の句に依つて釋するならば、相續の轉變と云ふことになり、而して隣近する功能と云ふことを下の句に依つて釋するならば、相續の差別と云ふことに他ならない。 卽ち現行に依つて熏習せられた現行法自體の功能、それを種子と稱し、その種子は前念の種子が因となつて後念の種子を果として引起し、前後に相續して三世に亘るものであり、然もそれが展轉と云ひ轉變と稱せられてゐる如く、或は又卷三十に「後後の刹那に前前に異んじて生ずるを名づけて轉變と爲す」と云つてゐる如く、前念よりも後念は次第に成熟して相續するものである。 次に前念より後念へと次第に成熟して相續する種子は、遂に最後時に於て勝功能に依つて無間に現行へと轉變するのである。 此の最後時の轉變は、餘時の轉變よりも勝れてゐるから差別と稱せられるのであり、現行に隣近す

るから隣近の功能と云はれるのである。此の最後時を境界線として、種子の領域と現行の領域とが區別せられてゐるのである。經量部が種子に關して規定してゐることは上の如くであつて、大乘の種子說に比較すると極めて不明瞭であるけれども、然し前にも述べた如く、他派の如くこれを不相應法に攝せず、而して現行法の組織とは別に種子法なる獨自の領域を暗示してゐるところに經量部種子說の重要さがあるのである。

註

(1) 阿毘達磨倶舍論卷四(校註 P. 21, a)。
(2) 阿毘達磨倶舍論卷三十(校註 P. 15, a)。

第二節　種子說構成の動機と種子の新熏本有先後論

種子說の先驅思想として、吾々は先づ大衆部等の隨眠說をあげたのであるが、隨眠說は或る特殊の場合のみに限定せらるべきものであるから、後世、種子說が完成せられた後に於ても、一般に種子を說きながら、煩惱の種子に限つて隨眠と稱せられる風習を殘すに至つた。故に種子說發生の動機と云ふ樣な一般的な理由を探求する場合には、一般的なるもの、卽ち隨眠說より直接發展したところの化地部末宗の蘊・處・界三科恒現在の思想や、正量部の不失法や、其の他熏習・功能・增長等の名稱を以て呼ばれるところのものや、或は譬喩としての種子思想、及び法と

しての種子說等を對照として之を研究せねばならないのである。果して然らば、此等の種子的思想と云ふものは、一體如何なる理由と要求とに由つて構成せられたのであらうか。此處に事實に對する理由の問題がある。種子的、並に種子思想が構成せられねばならなかつた理由を概括的に云ふならば、それは過未無體・現在有體說を基調として業道問題を解決せんとしたからだと云ふより他はないであらう。即ち過未無體說である以上、過去の業は已滅無體である。既に無體である業が、如何にして果を引くことが出來るかと云ふ難問に逢着したとき、此處に種子或は種子的法を設定することに由つて、その難關を切拔けんとするのは蓋し當然のことでなければならない。即ちそのことは、次の如き諸文によつて了解することが出來るのである。先づ『大乘成業論』に依るに、『論』には世尊の自說として、

業雖經百劫　而終無失壞　遇衆緣合時　要當酬彼果(1)、

と云ふ頌が述べられてゐるのである。而して『論』には此の頌を中心として、各派が各樣の立場から業道の必然性に關して立證せんとしてゐるのである。次に『顯識論』にも佛說の偈として、

諸業不失　無數劫中　至聚集時　與衆生報(2)、

と稱せられ、これを根據として各派の種子說及び種子的思想が述べられてゐるのである。即ち此等の諸文によつて、種子說が構成せられねばならなかつた最初の理由が自ら判然としてくるのである。其の他『中論』卷三に說かれてゐる正量部の不失法、及び相續の思想が「觀業品」

中の所説であること、又『俱舍論』巻三十に於ては「若し實に我なくんば業は已に滅壞す、復云何んぞ能く未來の果を生ずるや」と云ふ外難に對して、

業の相續轉變差別に依り生ず〔譬へば〕種の果を生ずるが如し。(3)

と答へ、或は又巻十三には、

應に知るべし、卽ち此の微細相續轉變差別を名づけて業道と爲す。(4)

と稱してゐるなど、種子說構成の理由は、全く業道の理を完成せしめんことを動機としてゐること極めて明瞭である。而して同類の文は、一一枚擧に遑がない程多數に登るのである。

種子構成の理由及び動機が、右の如く業道の理を完成せしめんためのものである以上、後世唯識學派に於て一大論爭を醸した種子の本有新熏の問題に關しても、又その原始的形態如何と云ふ問題に就いても、略ぼ見當がつくのである。種子本有の思想が先であつたか、或は種子新熏の思想が先であつたかと云ふ本有新熏の先後論は、學者の間に於ても見解の相違があるであらうし、未だ學界には定說がないのである。然し、予は種子構成の動機論から推して、新熏說が原始的なものであつたであらうと思ふ。何となれば、種子說の起源は、過去或は現在の業が如何にして當來の果を引くかと云ふところにある。換言せば、種子を蒔くところの善惡の業を豫想せずしては所詮種子問題は起り得ぬからである。高井觀海師は、その著『小乘佛敎概論』に於て、『成唯識論』『唯識同學鈔』『異部宗輪論』『大毘婆沙論』等の文に依つて、經量部の鳩摩羅多論師を新熏家として認めてゐられる樣であるし、(5)佐伯定胤和上は、『同學鈔』四之二、及び

四之三の說を詳細に圖し、而して極めて明瞭に「一百年出世日出論者唯新熏」「四百年出世室利羅多立法爾種」と判別されてゐる。何れにせよ種子說を創唱した根本經部が、よし後代に至つて法爾種を立てたにせよ、其の初めに於ては先づ新熏說を主張したであらうと云ふことは傳說上よりするも、亦理論上より考へるも、共に然うでなければならないと思はれる。而して經量部に於ける右の如き傳說は、恰も種子說構成の動機論より推して、新熏說こそ種子說に於ける原始的形態であると推定した自分の說を裏書するものだと思ふのである。

註

(1) 大乘成業論(大正藏經三一 P. 783, a)。
(2) 顯識論(大正藏經三一 P. 880, c)。
(3) 阿毘達磨俱舍論卷三十(校註 P. 14, b)。
(4) 阿毘達磨俱舍論卷十三(校註 P. 11, a)。
(5) 高井觀海師著、小乘佛教概論(P. 301—302)。

第四章 種子說構成の理由

第一節 有部の三世實有說に對する種子說よりの論駁

「業は百劫を經ると雖も而も終に失壞なからん、衆緣の合する時に遇ひ要ず當に彼が果を酬ゆべし」と云ふ頌は、世尊の自說と稱せられてゐる如く、部派佛教各派が信受奉行したところの重要な頌である。然るに前述の如く、種子並に種子的思想は、過未無體說に立つて此の業道思想に根據を與へんがために發生したものであるが、同時に他方、有部の三世實有・法體恒有の思想も、その思想形態より眺めると過未無體說とは正反對に進展してゐるのであるが、やはり此の業道を成立せしめんがために建立せられたものである。それは、有部が三世實有の宗を標榜する理由の一として、

已謝業有當果故、謂若實無過去體者、善惡二業當果應無、非果生時有現因在、由此教理、毘婆沙師定立去來二世實有(1)、

と稱してゐることに依つても明瞭である。果して然らば、唯識學派は有部が三世實有の上より、或は他の諸派が過未無體を立場として、各々業道に關してその所說を成してゐるのに、何が故にそれらの說に滿足することが出來ないで、唯識學派獨自の說を唱導しなければならなか

つたのであらうか。

既に述べた如く、有部は三世實有・法體恒有と云ふ主張に依つて業道を成立せしめんとしてゐる。隨つて、唯識學派より有部の業道説を批評し、之に滿足し得ないことを表示するには、自派の過未無體説と相許さない三世實有説が、元來道理に適はない主張であることを明瞭にしなければならない。然るに過未無體説は、經量部と唯識學派とが共に奉じてゐる説であるから、經量部の思想を採用して、有部の三世實有説を論破した世親の『俱舍論』に於ける説を理解すればことがたりるのである。そのことは、世親が『大乘成業論』に於て、唯識敎義に立ちながら、有部の三世實有説を破するにあたつて、實際には經量部の過未無體説に準據して破してゐるのを見ても明らかである。

婆沙四大論師中の正義家とせられてゐる尊者世友は、位に約して三世を立て、未作用の位を未來と云ひ、正作用の位を現在となし、已作用の位を過去と稱して、三世の差別を作用に依つて立ててゐる。作用に依つて三世の差別を立ててはゐるが、三世は實有であり法體は恒有である。三世實有・法體恒有なればこそ、業道の必然性が立證せられる。若し過去の法が無體ならば、過去に落謝した善惡の二業より當來の果を引起することはあり得ない。無體のものが與果の用を起すはずがないからである。已上は一般に知られてゐる有部の考へ方である。これに對して、世親は如何なる方法を用ひて破釋したのであらうか。卽ち『俱舍論』卷二十には次の如く云つてゐる。

〔世親〕――有部は法體恒有と云ふが、若し法體が恒有ならば作用も恒有でなければならないではないか。然るに、作用にのみ有無を認めるのは如何なる理由に依るのか。

〔有部〕――作用が時としてあり得ないのは衆緣が合せぬからである。

〔世親〕――其の回答は道理に適はない。何となれば、有部の宗旨より云へば、『大毘婆沙論』巻十六にも、「因緣の若しは相、若しは性、皆是れ實有なり」と云つてゐる如く、緣となる法も實有ではないか。果して然らば、緣は常恒に和合してゐなければならない。次に又、汝は法體は作用の有無を仲介として三世に分つと云ふが、作用自身はどうして三世に分ちうるのか。若し汝の論法で云ふならば、作用を三世に分つには更に第二の作用を仲介とせねばならぬ。かくて第二の作用を考へると、第三、第四と無窮に作用を考へねばならぬ。卽ち無窮の失に墮することとなるではないか。

又、汝若し無窮の失を逃れんとして、法體は作用の有無に依つて三世を分つが、作用自身は三世を超越して然も有であると云ふならば、それでは、作用は無爲法と同一になる。作用が無爲法の如くであるならば、作用は常住なるが故に、作用が滅して過去となり作用の未生を未來だと云ふと云ふ様なことは云へなくなることとなる。

〔有部〕――法體と作用とは別異にして有なりと云ふのであるならば上の如き難があらうけれども、體と用とは別異なものではなく、體が三世に墮して無爲法ならざる如く、作用も亦三世に墮して常住ではない。

〔世親〕――汝の云ふ如く、體と用とは別異にあらず、體卽ち用なりと云ふならば、法體が恒有だと云ふのだから作用も亦恒用でなければならぬ。果して然らば過・現・未と云ふ三世それ自身が成立しなくなるではないか。

斯くて世親は「本無今有有已還無」の義を以つてせずしては三世の義は成立せずと立て、若し爾らば過未無體・現在有體の義となると云つて、有部の三世實有・法體恒有の思想を破してゐるのである。かくて三世實有の標示に依つて業道を說明せんとした有部の根據を摧破し、更に逆に業果あるが故に三世實有でなければならぬと云ふ論法に對しても、

又彼所言業有果故有去來者、理亦不然、……若執實有過去未來則一切時果體常有、業於彼果有何功能、若謂能生、則所生果本無今有其理自成、(2)

と稱し、三世實有と云ふことは何等業道を成立せしむる根據とはならず、却つて業道を破壞する結果に陷ると論破し、斯くして『大乘成業論』では、

是故所言、謂過去業共體實有能得當來所感果者理定不定、(3)

と云ふ結論を與へてゐる。而して『倶舍論』にしろ『成業論』にしろ、業道の正しき理解は、過未無體說に立ち、所謂、相續轉變差別、卽ち種子に依つて解決せられねばならぬと述べてゐるのである。

註

(1) 阿毘達磨倶舍論卷二十(校註 p. 3, b)。
(2) 阿毘達磨倶舍論卷二十(校註 p. 9, b)。
(3) 大乘成業論(大正藏經三一 p. 783, b)。

第二節　諸部の不相應實法説に對する種子説よりの論駁

三世實有を立場として業道思想を説かんとする有部に對する、唯識學派よりの批評論難は上の如くである。果して然らば、隨眠・不失・增長等の如き不相應法に依つて業道を説明せんとする諸派に對して、唯識學派は如何なる批評を下すのであらうか。此等の諸派は、何れも過未無體説を基調としてゐるから、その點は唯識學派と同一根據に立つてゐる。其の中、隨眠に對する論難は、『成唯識論』(1)卷五にもあるのであるが、今の場合は前述の有部に對するときと同じ理由によつて、『倶舍論』卷十九に於て、經量部が種子説に依つて之を批評してゐる破釋を用ふる方が、理解する上に於て都合がよい樣である。卽ち經量部は、隨眠を不相應實法とする説に對して、

然隨眠體非心相應、非不相應、無別物故、煩惱睡位說名隨眠、於覺位中卽名纏故、何名為睡、謂不現行種子隨逐、何名為覺、謂諸煩惱現起纏心、何等名為煩惱種子、謂自體上差別功能、從煩惱生

能生煩惱、如念種子是證智生能生當念功能差別、又如芽等有前果生能生後果功能差別、若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種、應許念種非但功能別有不相應能引生後念、此既不爾、彼云何然、差別因緣不可得故(2)、

と云ふ批評を試みてゐるのである。卽ち經部師は、煩惱の覺位に在るを纏と云ひ、睡位にあるを隨眠、卽ち種子と稱するまでのことであつて、種子とは現行法を生ずる功能に過ぎない、隨つて、大衆部等の謂ふ樣な特別な一法、卽ち不相應と稱する樣な何物でもない。若し煩惱の種子を不相應とするならば、諸法の種子を悉く不相應法としなければならぬ。例せば、今證智を以つて對境を緣ずるとき、同時に相應する念の心所が起るであらう。而してその念の心所は、自の種子を熏じて後念の念を現行引起せしむる因となる。然るにその念の種子は、後の念を引起する生果の功能以外の何物でもない。今煩惱の種子に限つて、之を不相應とするのは理解の出來ない事である。若し煩惱の種子を執じて不相應だと云ふのであるならば、念の種子も亦不相應だと云はねばならぬ。のみならず、延ひては一切法の種子を悉く不相應としなければならぬ道理である。然るに、左樣なことは大衆部汝等も亦許さぬところではないかと論破するのである。斯くの如くして、經量部では、前所說の諸派が、未だ不相應法より脫し得なかつた隨眠を完全に脫せしめ、生果功能と云ふ事に依つて種子としての獨特の組織を與へたのである。

右の論難は、隨眠のみを種子的に見て、なほ不相應法だとしてゐる大衆部等の四部や、或は化地部の本宗等に對しては有效であるが、化地部末宗の三科恒現在の思想や、不失・增長等を說く

主張に對しては全くその効果を失はねばならない。何となれば、經部師が「一切法の種子を悉く不相應法へ攝せねばならぬではないか」と云ふ論難に對して、不失法等を立てる立場よりすれば、「然り攝することそ却つて理あり」と云ふからである。果して然らば、隨眠と云つた樣な特殊的な場合の問題ではなく、一般に種子的な思想であつて、然も之を不相應法に攝してゐる部派に對する唯識學派よりの論難批評はどうであらうか。此の場合吾々は次の如き兩面より之を考察せねばならぬ。卽ち一は、旣に不失法の下に於て述べた如く、不失・增長等が有部の得と同樣な概念のもとに考察せられる場合であり、他は次上に述べた如く、種子熏習的に考へられた場合である。今の場合は、勿論後者に重大な意義がある。因つて前者の論難に關しては、慈恩も「不失と增長とを不相應と爲すと云ふ。是は得の異名なり。皆此(得・非得)に準じて破せり」と稱してゐる如く、『成唯識論』卷一、『倶舍論』卷四等の破に讓り、直ちに後者の場合を考察することとする。

諸派の所謂種子不相應說に關し、唯識學派より之を批評し、論難する場合には、大體次の兩面から之を試みてゐる。卽ち先づ、唯識學派の主張する不相應法假立の思想に立つて、不相應實法說を一括して難殺するのが一方法であり、次には、一往不相應說を與へて許し、然る後不相應法を能生の因とする非理を指摘する方法である。第一の方法を採用したのは『成唯識論』卷一、破不相應段に於ける總破諸部の文である。『唯識了義燈』卷二末には、小乘二十部中、經量部と一說部とは不相應法に實體ありと立てぬからその所破ではないが、他の十八部はこれに依

つて悉く破釋せられると云つてゐる如く、唯識學派は此處に於て、一擧に不相應實法の思想を摧破せんとするのである。即ちその云ふところに依れば、諸派は不相應法は色・心・心所等の法とは別な實法であつて、然も現量・比量に依つて得せられるものではないと云ふが、果してかゝる實體法が存立しうるであらうかと云ふ疑問を出し、然る後其の非理を破してゐるのである。即ち『成唯識論』卷一に於ては、

得非得等、非下如二色心及諸心所一體相可上ㇾ得、非下異二色心及諸心所一作用可上ㇾ得、由ㇾ此故知定非二實有一、但依二色等分位一假立、(2)

と稱して、一般に實體法と目せられるものは、必ずそれが現量か比量かで認知せられねばならないのに、不相應法に限つて一般實體法の如くでないのは、それが實體法でない證據だと稱し、體用兩面より破釋してゐるのである。隨つて不失法等を不相應實法と立てる思想は、勿論此の破の中に攝せられて共に破釋を被つてゐるわけである。

次に第二の方法で云へば、諸派は種子熏習的な意味に於て、善惡業とその業に依つて引起せられた不失、或は增長等の法を認め、此の不失・增長等に依つて後時の果を生起すると云ひながら、然もその不失・增長等の法をば不相應實法だとするのである。右の主張は、成る程一往は首肯できる。然し再往吟味するに、その間非常に無理な考へ方をしてゐないではなからうか。即ち善惡業と不相應法とは共に實法であつて、兩者共に獨自な立場と性質とを有する獨立的法である。兩者共に獨立性のある實法に、能生・所生、或は能起・所起と云つた樣な因果關係を附

與することは極めて不合理なことではないか。『成唯識論』巻二に、

有執、隨眠異二心心所一是不相應行蘊所レ攝、彼亦非レ理名二貪等一故、如二現貪等一非二不相應一、執二別有二餘不相應行一、准二前理趣一皆應二遮止一、(3)

と述べて、隨眠・不失・增長等の一切不相應實法に攝せられる種子的思想を遮止したのは、まさしく右述の不合理性を指摘したものに他ならない。卽ち例を隨眠に取つて云へば、隨眠は貪等の性質を有する法であり、飽くまで隨眠と稱せられる獨立的な法であつて、決してそれとは性質を異にする他の獨立的な法、卽ち不相應實法とはなり得ないものである。（隨眠を貪等の種子功能とすることは問題ではない、今は種子を知らざる不相應實法說に對して云ふのである）。隨つて、他の不失等の實法と、善惡業等の法との關係も同樣であると云ふ論難である。此處にはその內容を引用しないけれども、『大乘成業論』では、右の如き一般的な理論を、誦習文義・還生憶念・生出定心等の個々の經驗に當嵌めて、不相應實法說に依る不合理性を顯はしてゐる。かかる不合理は、結着するところ不失・增長等を不相應實法とすることに依つて生ずるのである。隨つて、かゝる不合理性を排除するには、不失・增長等の法をば不相應實法とすることを罷めるか、或は全然不失等の思想を放棄してしまふより他に方法はないのである。然るに若し後の方法を選んで、不失等の思想を放棄してしまふならば、已滅無體の過去業より如何にして當來の果を引起するやと云ふ業道問題の解決方法を失つてしまふこととなるのである。故に、右の不合理性を排除すると同時に、業道問題を解決せんとするならば、何としても第一の方法、卽

ち不失・增長等の法より不相應實法性と云ふことを除去してしまはねばならないのであつて、然うした苦慮の結果產れ出たものが卽ち經量部の相續轉變差別、展轉隣近功能と稱せられる種子說に他ならないのである。

註

(1) 阿毘達磨俱舍論卷十九(校註 P. 4, a)。
(2) 成唯識論卷一(P. 23, b—24, a)。
(3) 成唯識論卷二(P. 4, a—b)。

第五章　現行法に對する種子法の領域

不相應實法種子說の不合理性を排除し、然も業道の必然性を根據づけんとして經部・唯識等の種子功能說が生れたのは前述の如くである。果して然らば、その種子法なるものは、所生の現行法と如何なる關係のものであり、又如何なる法に攝屬せしめらるべき性質のものなのであらうか。若し種子が所生の果を離れて或る別な實法であるならば、それは不相應實法種子說と何等簡ぶところがないものであり、隨つて能生の種子と所生の現行との間には、因果關係か認められなくなるのである。此處に於てか、經部は既に述べた如く、

隨眠體非心相應、非不相應、無別物故、(1)

と云ひ、唯識學派では、

種子云何、非於諸行別有實物名爲種子、(2)

と述べ、兩派共に同樣な回答を與へてゐるのである。即ち種子なるものは、現行の諸法に離れた別在的なものでないから、種子と現行との間に因果關係が成立しうると云ふのである。果して然らば、種子は現行と全然同一なものなのであらうか。若し全然同一であるならば、此處に種子と稱し現行と稱すること、且つ因果と云ふこと等、それ自身が無意味となつてしまはねばならない。即ち兩者の間には、別在的實法ではないが、然し其の間、因と果、能生と所生と云ふ

別な意味が存してゐなければならない。斯くして、經部及び唯識學派に於ては、此の別と云ふことゝ無別と云ふこととが同時に成立するものを種子と稱したのである。此の意味を『成唯識論』卷二には、

此中何法名爲種子、謂本識中親生自果功能差別、此與本識及所生果不一不異體用因果理應爾故、(3)

と稱し、或は又、

現種異類互不相違、(4)

と云つてゐるのである。此處に於て吾々は、現行と云ふ概念を媒介として、一般に無意識的と云はれるところのものと、種子との相違を明瞭にして置く必要がある。何となれば、此の相違を明確に知ることは、經部及び唯識學派が、新に構成した種子法の領域を明瞭に理解する所以となるからである。一般には、無意識と云ふ言葉の中へ、細の意識とか、阿頼耶識とか、或は今云ふ種子法とかを總攝せしめてゐる様であるが、それは唯識學に對する正しき理解とは考へられない。細の意識とか阿頼耶識なるものは、結極無意識的の意識であつて、意識と云ふ方に却つて重要さがある。之を種子法に對するとき、そこには根本的な相違があるのである。前六識を意識的、顯在的とし、七・八識、種子法等を一括して、之を無意識的・潛在的とする分類の仕方は極めて非學的である。前六と七・八とを比較すると、其の間、麁細の差別はあるが、共にこれ現行法にして同一領域の法である。此の現行法の概念に屬する實の別法に依つて、業道問題の解

決を求めんとしたところに他派の行詰りがある。この行詰りは、又無意識の概念とを混雜せしめた結果より生じたとも云ひうる。即ち種子的なものとして無意識的なものを立てながら、猶その法を不相應實法、卽ち現行法の領域のものとして設定してゐるところに、諸派が唯識學派より破釋せられねばならない理由があるのである。經量部や唯識學派に於ては、それらの混雜を淸算し、明瞭に概念の相違を區別し、現行法相互の間には因果關係を認め得ない事を確かめ、業道の必然性を規定しうるものは、他の領域に屬すべき或るものだとして種子法を設定したのである。斯くて、現行と種子との關係を不一不異と規定してゐるのであるが、その規定に於ける不一と云ふ言葉が、兩者の異點を認めてゐることは勿論であるが、同時に、他面に於てはその關係を、同と云はずに不異と稱してゐるのであるが、その不異と云ふ言葉は、單に異にあらずと云つた樣な無内容な言葉でなく、その言葉によつて因果性を規定してゐると同時に、現行法の如何なるものをも因とするのでなく(因を現行法に屬せしむると因と果とは異の關係となつて因果性は成立せぬ)種子なる別な領域のものを因とする意味が含まれてゐるのに氣附くのである。而して現行法を立場として、考察せられたときには「別物なし」と稱せられた種子が、今や現行とは別異な領域とし、種子法獨自の立場に立つて考察するとき、『成唯識論』卷二に、

雖レ非二一異一而是實有、假法如レ無非二因緣一故、(5)

と云つてゐる樣に、種子は實有のものとして轉回してくるのであり、同時に又、極めて力强く種

子法の領域なるものの存在を强調してゐるのである。

註

(1)阿毘達磨倶舍論卷十九(校註 P. 4, a)。
(2)瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇 P. 588, c)。
(3)成唯識論卷二(P. 13, b)。
(4)成唯識論卷二(P. 21, b)。
(5)成唯識論卷二(P. 13, b)。

第六章　經量部に於ける種子思想より唯識學派への發展

既に述べた如く、業道問題の解決に端を發した種子的思想は、經量部の種子說に依つて一往完結せられたのである。隨つて唯識學派に來り、種子は七義、或は六義に規定せられて、その概念は精密にはなつたけれども、種子說創唱の功は何と云つても經量部に讓らねばならない。換言すれば、經部の創業を唯識學派が大成せしめた關係にあるのである。故に質的に考察すれば、少くとも種子說に關する限り「經部より唯識へ」と云ふことは左程重大な問題ではない。然るに、此處に殊更「經部より唯識へ」と謂ふ所以のものは、種子の意味或は規定如何と云ふ樣な問題に就いて述べんとするのではなく、種子の存在、或は種子の意味等に關しては、既に解決したものとし、更に問題を進め、種子成立の根據如何に關して云はんとするのである。種子を成立せしめるところの根據如何と云ふ問題になると、經量部の思想には積極的な原理の確立があるのでなく、甚だしく會通的である。卽ち色心互熏と云ひ、或は細の意識なるものを立てるけれども、それらの思想は、謂はゞ今後發展し完成せしめられねばならぬ程度のものである。此處に於て經部の不備を發見し、種子成立の根據として積極的な原理を構成したのは唯識學派である。唯識學派に於て、阿賴耶識が構成せられねばならなかつた最も大なる理由の一つ

は、確かに此處にある。唯識學派では之を持種證と稱し、『瑜伽師地論』卷五十一『阿毘達磨雜集論』卷二等を繼承して『成唯識論』卷三に於て詳しく述べてゐる。阿賴耶識が構成せられねばならなかつた理由は、勿論此の他にも澤山あり、然もそれらは、種子說構成の理由とは餘程趣を異にしてゐるものもある。種子說構成の理由と最も關係の深い持種證に於てさへ、猶ほ且つその間に問題の進展が認められる。此の意味に於て、種子と阿賴耶識とはその構成理由に關して全然別異な立場より觀察せねばならない。然し又、持種證は、種子の成立に關する根據を與へてゐるものであるから、種子問題は、結極阿賴耶識に迄進展することに依つて完結せしめられるのである。卽ち世親が『大乘成業論』に於て、有部の三世實有說を破し、他派の不失・增長等の思想を破するには經量部の種子說に立つて始終し、種子說創唱の功を經量部に讓りながら、最後にその種子の持續、或は相續、卽ち種子の成立根據如何の問題に轉入し、經部が所謂色心互持種說を以つて之を會通せんとし、或は滅定に細心ありと計して之を說かんとする非理を述べ立て、遂に大乘の阿賴耶識を認定することに依つてのみ異論なく之が解決せられると結んでゐるが如き、或は又『成唯識論』卷三、持種證の下に於て、第一に五蘊の受熏持種、第二に識類の受熏持種、第三に識及び類の前後相熏と云ふ三段に分つて各々之を破し、阿賴耶識の建立に依つて始めて種子の受熏持種の可能性が附與せらるることを說いてゐるが如き、共に經量部より唯識學派へ進展することに依つて、上來の問題が完全に解決せられることを意味してゐるのである。『成業論』『唯識論』に於ける論議の推移は、今此處に詳述する遑はないけれど

も、後に何等かの形に於てそれに觸れる機會があらうと思ふ。

第七章　種子說の成立に關する結論

右に於ける所說の主眼とするところは、個々の學派の思想史的事實ではなくして、寧ろその事實を生起構成せしめた理由に重點を置かんとした。然しその事實を離れては理由は求められないから、その限りに於て事實の探求をなす程度に留めて置いたのである。その結果、種子思想の起源に關して云へば、既に述べた如く次の如き兩樣の理由から發生したと云ひ得る。即ち一は凡聖の簡別と云ふ佛教に於ける宗教的實踐問題に端を發し、それが理論化することに依つて三科恒現在の思想に迄到達したと云ふことであり、他は、最初より一般的に不失・增長等の法を立て、之に依つて業道問題を解決せんとしたと云ふことである。然し前者が凡聖の簡別より出發して三科現在の業道問題に達してゐるのと同樣、後者も亦業道問題を解決せんとしながら、やはり凡聖の簡別と云ふことをその中に包攝してゐるのであるから、此の表面的に兩樣の如く見られる理由も、根本に立つて云へば必ずや一に歸するところのものであり、必然的關係のあるところのものであるに違ひないのである。然し今のところ、本論文に於ては、不失法等が隨眠說より發展したものだと云ふ關係は見出せなかつたのである。次に業道問題解決の爲めに設定せられたそれらの種子的思想は、悉く不相應實法とせられた爲め、此處にはしなくも能生の因とせられた不相應法と、所生の色心等の果法との因果性が疑問視せられ、

不可能事とせられ、遂に經量部の種子創唱となり、更に唯識學派に來つて現行法に對する種子法の領域が明瞭に自覺され、問題は更に進展して種子法成立の根據が確立せられて問題が完結したのである。右の如く、唯識學に至る種子說構成の經過と理由とを探求することを目的としたため、唯識學自身の意味する種子說に關しては餘りに觸れる機會がなかつたが、それは阿賴耶識の成立問題と共に次に述べられねばならぬ性質の問題である。

第八章　阿賴耶識思想要求の事情

既に前章に於て述べた如く、種子思想が成立した結果として、その種子の持續理由、その種子の在り場所として、當然阿賴耶識思想なるものが要求せられねばならない結果となつたのである。然し阿賴耶識思想が要求せられねばならないのは、單に種子の持續理由からのみではなく、更に廣く、且つ複雜な事情のもとにその存在が要求せられてゐるのである。阿賴耶識の存在が要求せられる全般的な事情如何と云ふことは、極めて重要な問題であるが、然しそれらの問題に關して、別に回答を與へた論書があると云ふわけではない。然るに吾々は、阿賴耶識に與へられた多くの名稱、所謂賴耶の衆名なるもの、並に『瑜伽師地論』以下、唯識敎系の論書に於てなされた阿賴耶識の存在に關する論證等を吟味することによつて、略ぼ如何なる事情によつて阿賴耶識なるものの存在が要求せられねばならなかつたかに就いて理解することが出來るのである。然も、阿賴耶識の存在を宣言した最初の現存の文獻は『解深密經』であるから、『解深密經』に於ける阿賴耶識の衆名、並にその衆名が有する意味なるものは、此の場合最も注意を要するものでなければならない。而して予の見る限り、後代に至るに隨ひ次第に發展した阿賴耶識の衆名や、或は阿賴耶識の存在に關する論證は、次第に複雜になるにはなつたが、然しその根本的精神を捕へて之を觀察すれば、大體に於て單純な『解深密經』をば多く出でな

いのである。『解深密經』の衆名に現はれた阿賴耶識要求の事情と、後代の發展した思想に於けるそれとの比較は、今の場合としては未だ之を詳細に論究する機會にまでは到達してゐないから後に讓るとして、兎にも角にも右の如き結論を承知して、今は『解深密經』に於ける衆名を考察し、その衆名に於て、阿賴耶識の存在に關する要求として如何なる事情が現はれてゐるかを考察することにする。

『解深密經』に於ては、本識の衆名として、阿陀那識と阿賴耶識と心と、而して其等三名を統一したものとしての一切種子心識とをあげてゐるのである。今此等衆名の有する意味を『經』によつて考察するに、先づ阿陀那識とは、有根身に隨逐して有根身を執持し、根が常に覺受あるところの有執受の法として存在することの出來る能執受のものとして設定してゐるのである。次に阿賴耶識とは、その本識が身に攝受せられ、身を住み家として身に藏隱せられてゐるから、身に藏住してゐる意味で阿賴耶、卽ち藏識なる名稱が與へられてゐる。次に心とは、一切諸法の種子を積集してゐるところのものであり、一切諸法の在り場所とせられてゐるところのものである。果して然らば、『解深密經』の衆名段に於ける記述よりして、吾々は、少くとも本識が阿陀那識と稱せられ、それが能執受の法として設定せられてゐることより、本識設定の理由が、之あるが故に生命現象なるものを理解しうるところの生命の根源態として設定せられてゐることに氣附くのである。本識が、或は又阿賴耶識と稱せられることは、阿陀那識の有根身に於ける住し方を述べてゐるのであるから、今の場合にはさしたる暗示にはならないけれ

ども、次の心と云ふ異名は、又大いに注意を要すべきものである。何となれば、心とは一切諸法の種子を積集するが故に心と云ふのであるから、之に由つて吾々は、又本識設定の理由が、確かに種子を積集するところのもの、種子の在り場所として設定せられたものであることを知りうるからである。次に吾々は、此等の衆名を統一したものとして、『經』がまさしく說いてゐるところの一切種子心識に對する說明『經』にはその說明を、

廣慧當レ知、於二六趣生死一、彼彼有情墮二彼彼有情衆中一、或在二卵生一、或在二胎生一、或在二濕生一、或在二化生一、身分生起、於レ中最初一切種子心識成熟展轉和合增長廣大、依二二執受一(1)、

と稱してゐるのであるが、此の說相を眺めると、何人と雖も、直ちに『經』に於ては一切種子心識をして輪廻轉生の主體の役割を演ぜしめてゐるのに氣附くだらう。輪廻轉生の主體、一切種子の在り場所、或は生命の根源態と云ふ樣なものが、何故に本識以外のものであつてはならないのか、或は何故に本識がそれらの總てを滿足せしめることが出來るのであるかと云ふ樣なことは、當面の問題ではなくして、後に至つて明瞭になるが、今當面の問題としては、兎にも角にも、吾々には右の如き諸種の役割を一身に引きうけて滿足せしむべきものを求めた結果、遂に本識思想の發見となつたのであると云ふこと、否唯識の修行者が、深き內觀に自己を沒して、生命の當體に直參したとき、既にとくより、本識がそれらの役目を一身に引きうけて果してゐたその本識の姿に接することが出來たのであると云ふことを承知すればよいのである。唯識學派に於て本識思想を要求する事情は、多くの場合、此の三者を滿足せしむるところの存在を

求むるところにあるのである。そのことは、強く後世の唯識學說へも影響してゐるのであつて、例せば『瑜伽師地論』に於てなされた阿賴耶識の存在に關する論證にしても、その形態は極めて複雜になつてゐるけれども、精神は此處にあるのである。卽ち瑜伽の八證中、第一執受證を始め第三明了證・第五業用證・第六身受證・第七無心定證・第八命終證等は、要するに『解深密經』に於ける阿陀那識、卽ち生命の根源態としての役目を滿足せしめてゐるものであり、第二の最初生起證は、『經』の一切種子心識、卽ち輪廻の主體としての役目を滿足せしめてゐるものであり、第四の種子證は、『經』の心、卽ち種子の在り場所としての役目を滿足せしめてゐるものであることを知り得るのである。『攝大乘論』『成唯識論』に於ける論證は、より以上廣範圍の要求よりなされてゐるのであるが、然し上述の三要求がその根幹となつてゐることは言ふまでもないことである。右の如くにして、吾々は、阿賴耶識が要求せられねばならなかつた事情を明瞭にすることが出來たのであるが、然し單なる要求によつて、直ちに阿賴耶識思想なるものが產出發見せられるとは思はれない。卽ち阿賴耶識思想が產出發見せられる爲めには、內的には瑜伽行者の深き內觀によるものであり、外的組織に關しては、同時にその組織を構成せしむべき建築の足場を必要とするのである。然るに瑜伽行者の內觀は、體驗の事實であるから、此處に批判の對象とはなり得ないものである。然し、若しそれを批判の對象にまで直し得るとすならば、その直されたものは、卽ち唯識學派に於て完成せられた阿賴耶識の組織でなければならない。然るに前辯の如く、批判の對象にまで直される中途に於て、直す爲めの足場となつ

たものがなければならない。批判の對象にまで直された阿賴耶識の組織に關する考究は、勿論本論文に於ける中心題目であつて、問題の性質上此處に論ずべきものでないから後に讓るとして、此處では源流論として、その足場となつたものを求めねばならないのである。卽ちその足場となつたものと云ふのは、とりもなほさず小乘部派に現はれた細心思想等であつて、此の細心思想等を足場として、唯識學派は自家獨自の本識思想なるものを構成したのである。その意味に於て、吾々はそれらの思想を阿賴耶識の先驅思想と呼ぶこととし、以下その先驅思想に關する考察をなすこととする。

註

(1) 解深密經卷一(大正藏經一六 P, 692, b)。

第九章　阿賴耶識の先驅思想

第一節　總　說

既に前章に於て述べた如く、本識は輪廻轉生の主體として、或は有情をして生命あらしめる根源として、或は一切諸法の種子を攝藏する持種のものとしての役目を果しうるものを必要とする事情から要求せられたものであるが、今章に於ては、その第一の要求に應じたものを假に和合識と稱し、第二の要求に應じたもの、を執持識と稱し、第三の要求に應じたものを藏識と稱し、一本識をその要求に應ずる方面よりして、便宜上右の三名を以て表はすこととする。本識の組織を建設する建築の足場となつた小乘部派の思想を、それ自體として研究するときには、單に右の如き目安を以て之を考察するのはもとより不可であらうけれども、然し部派の思想を、唯識大乘への足場として研究するときには、その意味に於て勿論之を目安として部派思想の考察が許されねばならない。或は又、ものによつては和合識の先驅として判然と指摘せられるもの、或は執持識の先驅であると明瞭に理解の出來るものもあるが、然し時には、執持識の先驅を爲すとも考へられるし、同時にそれが藏識の先驅だとも云ひ得る兩者の中間的なもの、或は時には三者に亘つて先驅となるところのものもある樣である。然し、今此處にあげた三個の目安なるものは、元來一體の三面であるが故に、中間的な存在があるからと云つて、別に

困難を感じるわけのものでもない。否寧ろ中間的な存在のあるのこそ、實際に即したものであつて、却つてそれこそ當然なもの、尤もなものであると思はれる。斯くて右の如き意味、卽ち部派佛教自體の事實的研究ではなく、勿論思想的事實は充分に考慮せねばならないのであるが、然しそれよりも、部派佛教の大乘唯識學派への思想的轉回と云ふ意味に於て、以下本識の先驅思想を考察したいと思ふのである。然るにその先驅思想を考察するにあたつて、又此處に次の樣な問題が生じてくる。それは、同じく先驅思想と稱しても、極めて積極的な內容を有するものと、消極的な意味をしか有しないものとの兩樣の場合があると云ふことである。積極的な內容を有するものと云ふのは、實質的に見て本識の萌芽となるところの或るものが存在してゐると同時に、思惟の形式に於ても、亦その先驅的意味を爲すところのものである。それに對して、消極的な意味をしか有してゐないものと云ふのは、實質的に見ると、未だ本識の萌芽となるべき何物をも豫想してゐないのであるが、然しその思惟に於て、明らかに本識思想の先驅的意味を有してゐるものを云ふのである。具體的に例をあげて之を說明すると、經量部に於ける一味蘊の思想と、色心互熏說との對照の如きものがまさしくそれである。經量部に於ける一味蘊の思想は、本識の萌芽と爲るべき細心の實在を豫想してゐると同時に、種子の所熏處としての意味、卽ち種子熏習の思想的意味をも有してゐて極めて積極的な先驅的內容を有してゐるのである。然るに、同じく經量部に於て主張せられる色心互熏の主張は、その思想形式より云へば、やはり種子熏習と云ふことを立ててゐるのであつて、まさしく唯識學派に於て

云ふところの、本識が種子の所熏處でなければならないと說くその思想形式と形式を等しくするものである。然し實質的に見るとき、未だ本識への如何なる特殊的な萠芽をも豫想してゐないのであつて、此の意味に於て、一味蘊の思想と色心互熏說とは、實質的に差別して考へねばならないところのものである。然しそれかと云つて、色心互熏說を先驅思想より排除すると云ふことは勿論許されないことである。上述の如き例は、本識が種子を藏する方面の場合を採つて述べたのであるが、何れの方面に於ても、斯くの如き兩樣の場合が必ずなければならないと云ふのではない。或はあるかも知れないが、以下先驅思想を考察するにあたつて、若し斯くの如き兩樣の場合があるとするならば、何等かの方法に於て、成る可くその區別を明瞭にして考察すべきであると思ふのである。

第二節　能執受法としての本識の先驅思想

第一項　消極的先驅思想

有情が有情として非情と異なる所以は、それが生命を有する存在、卽ち生命あるところのものであると云ふことに他ならない。隨つて有情自身が、自己を內觀反省して解脫を求めることを第一義とする佛敎に於ては、內觀する必然の結果として、何人と雖も、又如何なる學派と雖も、有情の有情たる所以の生命の根に對して思索しないものはないのである。故に何等かの

意味に於て、生命の根なるものを反省したとすれば、假令ひそこに積極的な萌芽は産れ出でなかつたにしろ、それらは總て消極的な意味に於て、能執受法としての本識への先驅思想と看做してよいわけである。　若し具體的な例をあげるならば、『倶舍論』卷五に、有部が『雜阿含經』や『發智論』等に據つて、煖と識とを持して生命あらしめる生命の根として壽なるものの實體實有を主張したのに對し、經量部が壽と云ふ問題を考へないではない、勿論それは非常な重要な問題と考へてゐるのではあるけれども、然し壽を以て實の別體のある法とすることは不可であるとして、三界の業を以て感じた同分の身の住する勢分を以て生命の根の問題を解決して、

今亦不言全無壽體、但說壽體非別實物、若爾何法說名壽體、謂三界業所引同分住時勢分說爲壽體、由三界業所引同分住時勢分相續決定、隨應住時爾所時住、故此勢分說爲壽體、如穀種等所引乃至熟時勢分、又如放箭所引乃至住時勢分[1]、

と稱してゐるが如きはまさしくそれである。　即ち生命の根に關して大いに關心を持ち、その問題を解決せんとしてゐるのであるが、然し有部の如く積極的な實有の命根を立てると云ふのではなく、住時と云ふ事實に即して、ただ然うした三十年なり五十年なりの生命現象の事實があるだけだと云ふ方法を採つてゐるのであつて、それを敢て住時勢分と稱してゐるのである。　斯くの如き解決方法は、積極的な原理的一實在を求めて之を解決しやうとしてゐるのではないが、然し生命の現象に關心を持ち、之を解決せんとしてゐたことは事實である。　斯くの如き解決方法を採つたのは、何も經量部のみならず、恐らく他にも相當にあつたであらうと思

はれる。然し今云ふ如く、何等かの意味に於て、やはり生命の根に對する解決をなしてゐるものであるから、その意味で此の思想をば消極的な先驅思想と云ひうるのである。

註

(1) 阿毘達磨倶舍論卷五(校註 P. 13, a—b)。

第二項　積極的先驅思想

第一　說一切有部所立の命根

『中阿含經』[1]卷五十八、『雜阿含經』[2]卷二十一等に依るに、有情が非情と異なる現象、或は生命を有する者と死者との相違する現象として、壽と煖と識との三法をあげてゐる。『阿含經』に說かれてゐる三法は、單に事實を事實として述べてゐるまでであつて、未だその事實を事實たらしめる原理的な法に就いては一向に觸れてゐないのである。然るに、此の『阿含經』の所說を根據として、有情の現象を單なる事實としてではなく、その事實を事實たらしめる或るものの存在と云ふ原理的な意味にまで問題を展開せしめたのが卽ち有部の命根である。卽ち『經』に於ては、識があり煖があり壽があるものを生命のあるものと稱してゐるまでであるのに、有部では、恐らく、識と煖とは意識的と感覺的との相違こそあれ、共に生活態の現象として感知することの出來るものであるが、壽なるものは、識及び煖の如く、特別に感知せられるものではな

いと云ふところからであらう、その識と暖とが感知せられるのは、壽なる別體の法があつて、識及び暖と云ふ生命現象を支持し、それの源泉となつてゐるからであらうと考へるに至つたのである。『經』に於ては、三法が共に單なる生命現象として取扱はれてゐたのであるが、右の如き事情の爲に、有部に來つて、遂に壽を根本的なものとなし、他の二法は壽と稱せられる生命の根源によつて表はされてゐる現象であると考へるに至つたのである。斯くて『品類足論』の卷二には、

命根云何、謂三界壽(3)、

と稱し、壽を以て別體實有の法として、之あるが故に生命現象なるものが相續し得るのであると稱して、命根を解するに壽を以てするに至つたのである。斯くて『俱舍論』卷五には、命根に就いて、

命根體卽壽　能持煖及識、

論曰、命體卽壽、故對法言、云何命根、謂三界壽、此復未了、何法名壽、謂有別法、能持煖識、說名爲壽、故世尊言、

壽煖及與識　三法捨身時　所捨身僵仆　如本無思覺、

故有別法、能持煖識、相續住因說名爲壽(4)、

と說いてゐるのである。有部に於ける命根は、若し單に文字のみを取つて云へば、命根は唯識學派に於ては假法に攝せられてゐるのであるから、命根と本識思想とは何等の關係も存しな

いものの如く考へられるのであるけれども、然し本識が設定せられなければならなかつた事情の一として、何によつて生命現象が、生命あるものとして持續せしめられてゐるのであるかと云ふことを解決せんが爲めに考案せられたものであると云ことに思ひ至つたならば、有部の命根が阿陀那識の先驅思想となつたことを明瞭に理解することが出來るのである。

註

(1)中阿含經卷五十八(大正藏經一P. 789, a)。
(2)雜阿含經卷二十一(大正藏經二P. 150, b)。
(3)阿毘達磨品類足論卷二(大正藏經二六P. 694, a)。
(4)阿毘達磨倶舍論卷五(校註P. 12, b)。

第二　大衆部所立の細心思想

無著・世親等の傳へてゐるところによると、大衆部の經典中に根本識なるものが說かれてゐたと云ふことである。然るに、此の大衆部が設立した根本識なるものも、亦その根本識設立の理由を考察すると、有部が命根を立てたのと同樣に、有色身に存する生命現象をして然かあらしめる根據として建立してゐる樣である。此の意味に於て、大衆部所立の細心も、亦唯識學派に於ける阿陀那識の先驅を爲したものであり、殊に下に論ずる如く、大衆部の根本識は、特に阿陀那識と關係を有してゐる樣に思はれるのである。

『大毘婆沙論』の編纂者や『異部宗輪論』の作者によると、大衆部が同刹那に二心の倶起することを主張したと述べてゐる。然るに一時に於て二心が倶起すると云ふことは、『宗輪論』に依れば大衆部の末宗異義の下の説であり、慈恩の解説に依ると、根本大衆部は二心倶起を許さず、有部の教義の如く、花を見ながら鐘の聲を聞くのではなく、眼識と耳識とが極めて早く交互に起るから二識が並起する様に感ぜられるのであると會通してゐる。随つて、二心倶起説が大衆部の教理中にあると云ふのは、大衆部末派の説であると説いてゐる。此の大衆部末派の二心倶起説を、又兩様の意味内容のものとして解することが出來る。其の一は、二心倶起と云ふことを、眼識乃至意識の六識に限つて見る見方であり、其の二は、阿頼耶識の先驅思想となつた根本識或は細の意識と、眼識乃至意識等の六轉識との間の二心倶起として見る見方とである。第一の見方は、『異部宗輪論述記發軔』の著者憲榮師が、『大毘婆沙論』巻百四十に、

或復有説二心倶行、以見聞等倶時有故、(1)

とある有説の文を、『婆沙論』の随處に、大衆部の説として二心倶起説をあげてゐるのより類推して、これも亦大衆部の説であると看做し、二心倶起の理由が「見る作用、聞く作用が同時にあるから」となつてゐるのに注意して、此の場合の二心倶起と云ふことは、眼識乃至意識の間に限られてゐることであると云つてゐるのや、或は又、慈恩が『宗輪論』の二心倶起を述して、その理由として二識以上の作用を發起せしむべき根と境と作意との力が齊しい割合で起るから、二識以上の作用が同時に起らねばならぬと云つて、

末執一時二心倶起、根境作意力齊起故、(2)

と述べてゐるが如き、處々の文獻に第一の見方の二心倶起說が見へるのである。右の如き二心倶起說は、大乘唯識學派で說くところの諸識倶轉說の先驅となるべき思想であるが、當面の問題としては、更に第二の場合に就いて、より以上の注意を拂はねばならないのである。

第二の見方と云ふのは、細の意識、或は根本識と稱せられるものと、他識との間に倶起の關係を見るのであつて、其の細の意識、或は根本識が、後世唯識學派の阿賴耶識へ發展する先驅思想となつてゐるのである。世友はそれを心と傳へ、無著や世親等はそれを根本識と稱してをり、而して慈恩等の支那の學者は、勿論印度所傳の名稱を採用してゐるのであるが、同時に又更に細の意識と云ふ名目を以て呼んでゐるのである。名目は斯くの如く數種類となつてゐるが、要するに同一體の異稱に過ぎない。果して然らば、大衆部は如何なる意味で、又如何なる必要に迫られて、かかる識體を建立したのであらうか。世友の傳ふるところに依ると、大衆部ではその根本識、卽ち心に關して、

心遍於身、(3)

と稱してゐるのであつて、慈恩は之を釋して、

述曰、卽細意識遍依身住、觸手刺足倶能覺受、故知細意識遍住於身、非一剎那能次第覺、定知細意識遍住身中、(4)

と述べてゐるのである。卽ち『異部宗輪論述記』の釋に從へば、大衆部の細の意識とは、手足等

をして感覺あらしめるところのものであり、肉體に遍滿してゐるところの生命力をして生命力たらしめてゐるところのものと云ふ意味のもとに理解せられてゐるのである。次に右の如き細心を、無著の所傳に依つて覗ふに、無著はその著『攝大乘論』卷上に於て、

於大衆部阿笈摩中、亦以異門密意說此名根本識、如樹依根、(5)

と稱してゐるのである。而してその所傳は、魏・陳・隋等の三異譯も、亦全く唐譯と同意である。然るに此の無著の所傳が、極めて簡單である爲めに、右述の文を如何樣に解するかと云ふのに就いて兩樣の解釋が考へられるのである。或は又同一の論書であるにも拘らず、之を釋し之を傳承する人々の所傳の相違に依る爲めか、或は飜譯者の意圖の相違に因る爲めか、全く一致し難い內容として說かれてゐるものもあるのである。卽ち隋譯の『世親攝論』と、唐譯の『世親攝論』及び『無性攝論』とは、無著の言葉を釋して、植物の根が枝莖等の因となる如く、根本識は一切餘識の因となるところの法であると解してゐる。例して一文を擧げると、唐譯『世親攝論』卷二には、

釋曰……大衆部中名根本識、如樹依根者、謂根本識爲一切識根本因故、譬如樹根莖等總因、若離其根莖等無有、阿賴耶識名根本識當知亦爾、(6)

となつてゐるのである。然るに護法の所說を見ると、前述の如く、根本識を諸識の因とは解釋せずして所依と取つてゐるのである。卽ち『成唯識論』卷三に依るに、

大衆部阿笈摩中、密意說此名根本識、是眼識等所依止故、譬如樹根是莖等本、非眼等識有如是

義、(7)

と說いてゐる。卽ち前者『世親攝論』は、大衆部の根本識に對して、餘識をして能く生ぜしめる原因と解し、根本識の意味を種子識的に置き換へ、根本識と餘識とを能生と所生との關係に於て考察せんとしてゐる。之に對して護法は、唯識學的の言葉を用ふるならば、根本識を現行の第八識的に考へて、餘識を生ぜしめる條件と解し、根本識と餘識とを所依と能依との關係に於て考察してゐるのである。換言すれば、前者は種子依或は因緣依として根本識を理解してゐるのに對し、後者は增上緣依として根本識を解してゐるのである。然るに、陳譯の『世親攝論』に依ると、

釋曰、此識爲一切識因、故是諸識根本、譬如樹根、芽節枝葉等所依止、說名樹根、若離此根芽等不成、此識爲餘識根本亦爾、(8)

と稱してゐるのであつて、右述兩樣の釋義の何れをも含蓄せしめてゐる樣な述べ方をしてゐるのである。果して然らば、右三樣の釋義の中、大衆部本來の主張は何れに在るのであらうか。世親・無性兩論師の見方は、大衆部の根本識を唯識學派の阿賴耶識に迄引き上げて考察してゐるのであつて、大衆部本來の主張とは餘程隔りがある樣である。何とならば、未だ種子思想の確立してゐない、或は又種子的意味のものと細の意識との關係が、明瞭に自覺せられてゐない大衆部に、世親・無性等が引き上げて釋してゐる樣な思想はあり得ないからである。因つて予は、護法の見解を以つて世親等の釋よりも先づ大衆部本來の主張により親近なものだと思ふ。

卽ち既に述べた如く、『宗輪論』に於ける「心遍二於身一」と云ふ文を、慈恩が「細意識遍二依身一住、觸レ手刺レ足倶能覺受、故知細意識遍二住於身一」と釋して能依と所依との關係のもとに考察してゐるのも、亦その一證左となり得る。斯くて吾々は、大衆部の意味する根本識或は細意識なるものを、唯識學派の所謂種子識と云つた樣な意味のものでなく、增上緣依としての根本依的に見る見方を採つた方が妥當であると思ふのである。果して然らば、大衆部は如何なる必要に迫られて、かゝる根本識なるものを建立するに至つたのであらうか。

護法の唯識學に於ては、所依と云ふ言葉と、依と云ふ言葉との間に、判然と意味の相違を區別してゐる。卽ち依とは、一切の生滅法が生起し、或は相續する場合に、その生起或は相續に關して直接に因となり、間接に緣となつて寄與するところの有爲法の謂であつて、因緣・增上緣・等無間緣・及び所緣緣の四緣に通ずる意味となし、所依とは決定と有境と爲主と心心所をして自の所緣を取らしむるとの四義を具足する極めて狹義の法であるとして區別してゐる。然し此の區別は、護法教學上の取扱ひ方であつて、かかる概念を一般に押し擴げ得ないことは、淨月・安慧或は火辨等の論師達が、不定所依なるものを立ててゐることや、或は根本『瑜伽師地論』に、兩者を區別することなく用ひてゐることに依つて明瞭である。隨つて今、大衆部の根本識が、餘識の所依となつてゐると云ふその所依と云ふ概念に就いても、護法の唯識學に依つて規定せられた樣な嚴密な意味で之を考察するのは勿論妥當ではない。否寧ろ根本識の果してゐる實際の役目を吟味することを先とし、然る後、大衆部の意味する依、或は所依と云ふ言葉の內容

を規定すべきである。然るに右の如く云へばとて、此處に大衆部が根本識の役目に關して何か說いてゐるものがあり、而してそれを考察しやうと云ふのではない。大衆部自身の說は、今のところ見ることが出來ないから、處々に傳へられたところのものに依つて考察するより仕方がない。既に述べた如く、本宗は前六識の間に二心倶起を許すが、同時に根本識の倶起をも許すのである。而して根本識の倶起と云ふことは、前六識が生起し、その作用を發揮する爲めの不可缺的根本條件であるとしてゐる樣であつて、これを『成唯識論』では「是眼識等所依止故」と述べたのであらう。果して然らば、不可缺的根本條件と云ふのは、具體的に如何なる役目を果してゐることを指摘してゐるのであらうか。

『解深密經』の心意識相品中に、

廣慧、阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉、謂眼識耳鼻舌身意識、(9)

と云ふ文があるが、此の文に依つて大衆部の根本識に關する『成唯識論』の文を理解すればよい。卽ち根本識の爲してゐる役目は、唯識學上の言葉を借りて云へば、諸識轉變の根本依となり共依となつて、增上緣依の役目を果してゐることになるのである。右の推定を裏付ける證左として、予は『宗輪論』に於ける「心遍於身」の文、並に『宗輪論述記』の釋を擧げうると思ふ。卽ち『宗輪論述記』には、

細意識遍依身住、觸手刺足俱能覺受、故知細意識遍住身、非一剎那能次第覺、定知細意遍住身中、(10)

と述べてゐるのである。　右『述記』の文章は、一見觸覺を可能ならしめるものとして素朴な認識論的要求にかられて細意識を建立してゐるまでであつて、諸識の增上緣依たる共依などと云つた樣な役目とは無關係であるかの如く考へられるのである。　然るに此の『述記』の釋こそは、前五、或は單に身にのみ關して述べてゐるのであるが、正しく根本識が諸識の根本依であり、共依であることを告白してゐるものである。　何とならば、唯識學上に於ても、阿賴耶識が前六識の共依となり、增上緣依となると云ふことは、先づ阿賴耶識が五根を執受する故、その五根を所依として五識が起り、又阿賴耶識が依となつて末那識が生起し、その末那識を依として第六意識が起るのであり、此の六識が同く一の現行賴耶を依とする關係を指摘して共依と稱したものであつて、そのことは『瑜伽師地論』卷五十一に左の如く明瞭に述べてゐる。

云何建立互爲緣性轉相、謂阿賴耶識與諸轉識作二緣性、一爲彼種子故、二爲彼所依故、爲種子者、謂所有善不善無記轉識轉時、一切皆用阿賴耶識爲種子故、爲所依者、謂由阿賴耶識執受色根、五種識身依之而轉、非無執受、又由有阿賴耶識故得有末那、由此末那爲依止故意識得轉、譬如依止眼等五根五識身轉、非無五根、意識亦爾、非無意根、(二)

卽ち『瑜伽師地論』の釋明に依つて、吾々は阿賴耶識が前五識の共依であると云ふことは、阿賴耶識が前五識の不共依たる五色根を執受してゐることを基調として云ひ得るのであり、その間の事情を言ひ換へたまでであることが理解せられたのである。　果して然らば、その阿賴耶識が、五色根を執受してゐると云ふことと、『宗輪論述記』に於て、大衆部所說の細の意識が、依身

に遍滿して色根をして能く覺受を生ぜしむると云つてゐることとは、全然同一意味合のことであるに過ぎないものであると云ふことが理解出來るのである。即ち斯くの如く觀察することに依つて、吾々は大衆部所說の根本識が、餘識の增上緣依たる共依の役目を演じてゐること、且つそれは餘識の生緣としての必要から建立せられてゐるのであると云ふこと、同時にそれは色根をして生命あらしむるものと云ふところに根據して述べられてゐることが理解出來るのである。

右の論述に依つて、大衆部の所謂根本識なるものの意味が略ぼ理解せられたのであるが、次の問題として、吾々は、大衆部の細の意識に根本識と云ふ名目があるにも拘らず、右の如く增上緣依として理解することは、果して正しいか否かと云ふことに就いて再往吟味する必要がある。即ち根本識と云ふ名目より推定すると、『無性攝論』等の釋の如く、根本識を種子識として解する方が親しい樣に感ぜられるのである。にも拘らず、それを現行識に限り、增上緣依としたのは、上述の如き理由に基くのであるから、今は增上緣依たる現行識に、根本と云ふ名稱を與へても何等の支障をも來さないかどうかと云ふことを吟味すればよいわけである。然るに實際の用例を見ると、增上緣依たる役目を爲してゐるところのものに對し、根本と云ふ名稱を與へてゐる實例があるのである。即ち彌勒の『辯中邊論頌』に、

一則名緣識　第二名受者　此中能受用　分別推・心所、(12)

と云ふ一頌があるが、それに對して世親は、

論曰、縁識者、謂藏識、是餘識生縁故、藏識爲縁所生轉識受用主故、名爲受者、(13)

と論じ、慈恩は更に、

此辯現行生起之相、非種子識、………以是根本不名受者、(14)

と釋してゐるのである。則ち彌勒が縁識と稱したところのものは、餘識の生縁たる增上縁依としての阿賴耶識を考察したものである。此の阿賴耶識にも五遍行の隨一たる受の心所が相應するにも拘らず、これには受者の名稱を與へずして、餘識を受者と稱してゐるのである。同じく受が相應するにも拘らず、阿賴耶識のみを縁識と稱する理由に就いて、慈恩は阿賴耶識は餘識生縁の根本であるからだと釋してゐるのである。これは、まさしく增上縁依を根本と稱することに就いて慈恩の爲した釋例である。これに因つて、吾々は文獻上の理由と、並に釋例との兩面よりして、大衆部の根本識に對して右述の如く觀察することが、たとひ無性等の釋には順じないかも知れないが、至當であると思ふのである。

斯くて予は、大衆部の根本識なるものは、元來は有根身をして生命あらしむる根源、卽ち能執受の法として立てられたものであり、それが、次第に發展し複雜化して、遂に大乘の阿陀那識へ轉回し、更には縁識と云ふ樣な名稱すら與へられるに至り、同時に唯識學に於ける阿賴耶識構成の理由の一なる執受證となつたものだと信ずるのである。

最後に、本宗の根本識なるものが、六轉識に離れて別體のあるものとして說かれたか、或は第六識以外に別體を認められなかつたものか、その點に關しては不明である。ただ慈恩は『唯識

述記』卷四本に、

根本識是諸識所依止故、非六轉識可名根本[15]、

と云ふ理由のもとに、根本識を以て六轉識以外に別體ありと認めてゐるが、それは單なる推定に過ぎないものであつて、文獻上の根據があるわけではないから、直ちに信ずることは出來ないのである。

註

(1) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百四十(大正藏經二七 P. 719, c)。
(2) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 1, b)。
(3) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 3, a)。
(4) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 3, a)。
(5) 攝大乘論(佐々木本 P. 8—9)。
(6) 玄奘譯、世親造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 327, a)。
(7) 成唯識論卷三(P. 22, a—b)。
(8) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 160, b)。
(9) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 692, b)。
(10) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 3, a)。
(11) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(12) 辯中邊論頌(大正藏經三一 P. 477, c)。
(13) 辯中邊論卷上(大正藏經三一 P. 465, a)。

(14) 辯中邊論述記卷一(支那本 P. 19, b)。
(15) 成唯識論述記卷四本(P. 35, a)。

第三　譬喩者・分別論師所立の細心思想

譬喩者と稱せられるものは、玄弉所傳の説によれば、經部の本師なる拘摩羅邏多 (Kumāralāta) の謂であるとせられ、從來學者によつて然う信じられてゐたのである。然るに、その傳説には矛盾があつて正當ではないと云ふことが、『日本佛教學協會年報』第一卷に於て宮本助教授によつて論じられてゐる。(1) 因つて今は、譬喩者の部派攝屬と云ふ樣な問題を離れて、單に譬喩者と稱し、『大毘婆沙論』に現はれた細心不滅説が、恰も譬喩者と分別論師とを同執として取扱つてゐることに依り、それに順じて『婆沙論』に於ける兩者の細心思想を考察しやうと思ふのである。『大毘婆沙論』卷百五十一、並に卷百五十二によるに、譬喩者と分別論師とは、共に無心定に細心ありと立てると稱して、卷百五十一には、

入無想定幾根滅耶、乃至廣說、問何故作此論、答欲止他宗顯己義故、謂譬喩者分別論師執、無想定細心不滅、彼作是説、若無想定都無有心、命根便斷應名為死、不名在定、為止彼意顯無想定都無有心、(2)

と云ひ、卷百五十二には、

入滅盡定幾根滅、乃至廣說、問何故作此論、答為止他宗顯己義故、謂譬喩者分別論師執滅盡定

細心不滅、彼說無有情而無色者、亦無有定而無心者、若定無心命根應斷、便名爲死、非謂在定、爲止彼意顯滅盡定都無有心、(3)

と述べてゐるのである。その謂はんとするところは、無想定・滅盡定等の無心定に於ては、要するに麁心が滅するのであつて細心は不滅である、若し全く心なしと云はば、死と何等變るところなく、隨つて定に在りとは云ひ得ないと云はんとしてゐるのである。『順正理論』巻十三には稍詳しく、滅定と云ふのは唯受想の心所を滅する謂であつて、心がないと云ふわけではない、無心の有情と云ふものは考へ得ないからであると稱してゐるが、要するに『婆沙論』の說と何等變るところがない樣である。右の文を見るに、細心不滅說を立てた理由として、吾々は「無有無心有情」と云ふより以外に多くを知り得ないのである。然るに、その「無心の有情あることなし」と云ふその簡單な理由によつて、吾々は彼等が滅定に細心を立てた根本動機を看取することが出來るのである。即ち彼等が滅定に細心を立てねばならなかつた理由は、滅定に於ても猶ほ有情の肉體は壞せず、煖も去らず、壽も滅せざる生命現象が事實として相續してゐるその事實を解決せんが爲めであつたのである。勿論それのみではなかつたであらうけれども、然し「無有無心有情」と云ふ文字に現はれた簡單な言葉のみからであるならば、吾々は右の如く考へるより致し方がないのである。果して然らば、此の細心思想なるものも、亦まさしく唯識學に於ける執持識への發展の經過中にあるものと見なければならないものである。

註

(1) 宮本正尊氏稿、譬喩者、大德法救、童受、喩鬘論の研究(日本佛教學協會年報第一年)。
(2) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百五十一(大正藏經二七 P. 772, c)。
(3) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百五十二(大正藏經二七 P. 774, a)。

第三節　趣生の主體としての本識の先驅思想

第一　犢子部・正量部所立の補特伽羅

犢子部(Vātsiputrīya)が三世と無爲と、及び不可說との五法藏を立て、補特伽羅(pudgala)を第五不可說藏に攝し、佛教としては極めて特色のある我論を構成したことは『異部宗輪論』を始め『智度論』『成實論』『俱舍論』等に傳ふるところに依つて明瞭である。而して此の補特伽羅說が、單に犢子部のみの說ではなく、正量部(Sammitīya)も亦等しく此の補特伽羅の實在を主張してゐることは、覺音[1](Buddhagośa)が、佛教內に於ては、犢子部と正量部とが補特伽羅說者であると傳へてゐるのに依つて知ることが出來る。佛教は諸法無我を以つてその根本信條としてゐるのであるから、犢子・正量等の有我論者は、根本信條たる無我說に對して、自派の主張する有我論なるものの立場を明了にしければならない義務がある。卽ち『宗輪論述記』の記事に依れば、犢子部に於ては無我說を次の如く理解してゐる。卽ち、佛が無我と說かれたのは凡夫の執する卽蘊の我、並に外道の執する離蘊の我に對して無と稱せられたのであつて、本派の主張する不

可說藏の非卽非離蘊の我を否定せられたのではないと述べてゐるのである。而して『俱舍論』卷二十九に指摘してゐるところに依れば、右の非卽非離蘊と云ふことを說明して、補特伽羅の體と蘊とが不一不異の關係にあるのを云ふのだと稱し、又補特伽羅なるものは、內の現在世に攝する有執受の諸蘊に依つて建立すと說き、或は又その關係を、薪と火との譬喩を以つて說明して、

此如世間依薪立火、……謂非離薪可立有火、而薪與火非異非一、若火異薪薪應不熱、若火與薪一所燒卽能燒、如是不離蘊立補特伽羅、然補特伽羅與蘊非異一、若與蘊異體應是常、若與蘊一體應成斷、[2]

と述べてゐるのである。非卽非離蘊の我は、本來不可說藏の所攝なるが故に、補特伽羅自體の積極的な特性に就いては、文獻上に於て明瞭に之を見ることは出來ないが、諸蘊との關係に就いて不一不異と稱し、或は喩說して火と薪との例を擧げてゐるのは、唯識學派が『攝大乘論』や『成唯識論』に於て、阿賴耶識と餘識との關係を論じて不一不異と稱し、又は炷と焰との關係を以つて喩說してゐると軌を一にするものであつて、極めて興味のある點である。果して然らば、犢子・正量等の諸派は、如何なる理論的必要に迫られて、外道の我にも紛れかねのない補特伽羅なるものを建立せねばならなかつたのであらうか。卽ち補特伽羅の構成理由如何と云ふことになるのである。

予は本派の補特伽羅說構成の理由として、左の二點に着眼したいと思ふ。卽ちその一は、業

道思想を背景としての生命論的原理に對する欲求よりであり、その二は、業道思想を背景としての認識論的な要求よりである。而して此の兩者は、共に業道思想を背景としてと條件づけられてゐる如く、その立場よりすれば、互に相關聯し合ふものであつて、勿論個別的に離してしまふのは不可である。業が具體的な生命態として認識されると、業道思想は當然生命の永遠性となつて現はれる。生命の永遠性に對する欲求は、犢子・正量等の主張する諸法の暫住說、或は刹那滅の思想とは當然相容れない要素を含んでゐる。卽ち諸法が刹那滅のものであるならば、或は辛うじて暫住的なものであるならば、もとより前後一貫した永遠性はあり得ない。業報と云ふ以上は、自己の業報を背負つて永遠に歩み續ける終始一貫した何物かの存在がなくてはならない。犢子部の補特伽羅は、卽ち此の永遠に歩み續ける主體の謂であり、如上の要求によつて構成せられたものでなければならない。故に、『異部宗輪論』にはそれを說明して、

諸法若離補特伽羅無從前世轉至後世、依補特伽羅可說有移轉。(3)

と稱してゐるのであり、又『論事』の趣轉生門死結問 (Gatiparibattimukhena Cutisaṃdhānuyogo) に於ても、亦 Sakavādī が、

補特伽羅は此の世界より彼の世界へ、彼の世界より此の世界へ轉生するや。(4)

と質問したのに對して、犢子部では「然り」と答へてゐるのである。或は又『倶舍論』卷三十には、補特伽羅を認めない部派に對して犢子部より、

若定無有補特伽羅爲可說誰流轉生死、不應生死自流轉故、然薄伽梵於契經中說諸有情無明

所覆、貪愛所繫、馳流生死、故應定有補特伽羅(5)、

と稱して、補特伽羅を立てねばならない理由を明し、而して補特伽羅を立てない說をば却つて反駁してゐるのである。此等に依つて、本派に於ける補特伽羅が、悉く右述の理由をその背景として建立せられてゐることが理解せられるのである。既に述べた如く、補特伽羅が業報の主體として、永遠の歩みを歩み續けるものとしての要求より建立せられたものである以上、それは單に生死に沈淪する場合のみの主體であつてはならない。それは同時に、淨業を歩み續ける主體ででもなければ構成理由が徹底しない。故に『大毘婆沙論』卷二十二には、

如犢子部彼作是說、補特伽羅名有隨眠及無隨眠(6)、

と云ひ、『宗輪論述記』にも、

非無不可說非卽蘊離蘊我、旣不可說、亦不可言形量大小等、乃至成佛此我常在(7)、

と說いてゐるのである。卽ち非卽非離蘊の補特伽羅は、時に有隨眠の我として生死に沈淪するが、又能く淨業を修し、向上の一路を進む自我の主體でもあり、乃至佛果に達するもそれは主體として常在するところのものである。無我を標榜する佛敎の一派として、我ありと云はねばならなかつた本派の理由は、大體右の如くにして說明することが出來る。然し文獻に依れば、それと聯關して、更に認識論的な理由が存してゐる。卽ち本派では、他派が刹那滅の心心所を以つて諸法を了知する認識主觀としてゐるのに反對し、常在の補特伽羅でなければ認識主觀とはなり得ないと云ふのである。その理由として、先づ過去の境に對する憶念記知よりし

て論を始めてゐる。例せば、今を盛りと咲き誇つてゐる花を見て、去年の花を追念して思ひ出したとせよ。卽ち旣に述べた如く、一般に、その花に對してこれを觀賞してゐると考へられてゐる心は刹那滅の法であると云ふ。旣に刹那滅である以上、その心は生じた刹那に滅してしまつて、後念に亘らない筈である。刹那に滅して後念に亘らない心であれば、その心が過去の經驗を喚起すると云ふことは不合理であつて當然成立しない。然るに事實に於て憶知と云ふ現象は成立してゐる。犢子部では、終始常在の我が實在すればこそ憶念記知が可能なのであると云ふのである。故に『俱舍論』巻三十に於ては、

若一切類我體都無、刹那滅心於曾所受及相似境何能憶知、(8)

と云ひ、『大毘婆沙論』巻十一にも亦、

補特伽羅自體實有、如犢子部、彼作是說、我許有我可能憶念本所作事、先自領納今自憶故、若無我者何緣能憶本所作事、(9)

と傳へてゐるのである。此等の文が存することは、又まさしく、右述の如き認識論的な理由に依つても、亦我が建立せられたのであると云ふことを物語つてゐるものである。我が過去の境に對する憶知の主體であると云ふことは、必然的に我は又同時に現在の境に對しても了知の主體であると云ふことを意味してゐる。故に又『大毘婆沙論』巻九には、

補特伽羅能了諸法、如犢子部彼作是說、(10)

と傳へてゐるのである。

右述に依つて吾々は、大體本派に於ける補特伽羅の建立が、業道思想の欲求から趣生の主體として建立せられたこと、並に認識論的要求から認識主觀として建立せられたこと、卽ち上の如き二の構成理由に基いてゐることを觀察し得たのである。而して本派に於ける補特伽羅と諸蘊との關係が、唯識學派に於ける阿賴耶識と餘識との關係と極めて相似した樣式を示してゐることは既に述べたところであるが、今の構成理由に關しても、亦唯識學派に於ける阿賴耶識の構成理由と極めて緊密な關係を有してゐる。認識論的要求より生じた理由は、唯識學派の理由に認め得ないものであるが、第一の趣生の主體としての考察の仕方は、唯識學派が五趣四生に流轉する趣生の主體として阿賴耶識を建立しなければならなかつた理由と全く符節を合するものであつて、之が唯識學派の先驅思想であることは勿論であり、然も極めて重要な先驅思想でなければならないのである。

註

(1) 佐藤密雄・佐藤良智氏譯、論事附覺音註(P. 9)。
(2) 阿毘達磨俱舍論卷二十九(校註 P. 13, a—b)。
(3) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 27, a)。
(4) 佐藤密雄・佐藤良智氏譯、論事附覺音註(P. 49)。
(5) 阿毘達磨俱舍論卷三十(校註 P. 6, a—b)。
(6) 阿毘達磨大毘婆沙論卷二十二(大正藏經二七 P. 110, b)。
(7) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 26, a)。

(8) 阿毘達磨俱舍論卷三十(校註P. 7, a)。
(9) 阿毘達磨大毘婆沙論卷十一(大正藏經二七P. 55, a)。
(10) 阿毘達磨大毘婆沙論卷九(大正藏經二七P. 42, c)。

第二　化地部所立の窮生死蘊

趣生の主體としての阿賴耶識 (ālayavijñāna) の先驅思想として、吾々は更に化地部 (Mahīśāsaka) 所說の窮生死蘊をあげることが出來る。化地部が窮生死蘊を說いたことは、無著の『攝大乘論』や世親の『大乘成業論』を始め、無性の『攝大乘論釋』や或は護法の『成唯識論』等に依つても知ることが出來る。其の中、極めて簡單ではあるが、窮生死蘊に關する化地部の見解を推考し得る記事を殘してゐるのは、ただ無性の『攝大乘論釋』のみであつて、『成唯識論』に於けるそれは、ただ無性の釋を繼承したまでであり、他は悉く單に化地部は窮生死蘊を立てると云ふ事實を示したのに過ぎない。因つて無性の記事に依るに、化地部に於ては刹那生滅の心心所等を一念頃蘊と稱し、五根等の如き一期相續する異熟の果報を一期生蘊と說き、それに今の窮生死蘊を立てて三種類の蘊を建立してゐるのである。無性の傳ふるところに依るに、勿論その理由に關しては述べてゐないのであるが、化地部は兎にも角にも、生死を通貫した不斷の有情體を要求し、而して六識の心心所等の法のみにては之を求めることが出來ないところから、第三の生死を窮める窮生死蘊を建立したのである。卽ち『無性攝論』の說明によると、

三者窮生死蘊、謂乃至得金剛喩定恒隨轉法、此若除彼阿賴耶識餘不應有、但異名說阿賴耶識、

如名諸蘊決定無有窮生死故、彼問、云何此、答有處有時見等、有處於界、有時於分、於無色界諸色間斷、於無想天及二定分諸心間斷、非謂於阿賴耶識中色心種子、乃至對治道未生來有時間斷、不應計度隨所應有正義有故、計度傍義違越正義不應道理(1)、

と說いてゐるのである。

次に然らば、本派が窮生死蘊を立てねばならなかつた理由如何と云ふことになるが、その理由に關しては、他派の如く文獻的に之を求めることは不可能である。因つて、予は次の如き推考を下してその講成理由を推定することとする。即ち『無性攝論』に、窮生死蘊は無始已來金剛喩定に至つて煩惱を斷じ、生死を盡し、輪廻を脫する迄恒に隨轉する法だと述べてゐることに根據して、これも亦業道思想を背景とした輪廻轉生の主體としての要求から建立せられたものであると思ふのである。

註

(1) 無性造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 386, a–b)。

第四節　持種法としての本識の先驅思想

第一項　消極的先驅思想

本識の持種受熏と云ふことは、要するに佛教に於ける酬因感果の理を可能ならしめる爲め

に說かれねばならなかつたものであることは、既に種子思想自身が然うした要求より產出せられたものであること、而して種子思想發展の當然の歸結として、持種受熏の本識が立てられねばならなかつたことより推考して、何人にも容易に理解せられることであらうと思ふ。持種識建立の要求が然うである以上、凡そ唯識學派以前に於ける佛教各部派が、業感の爲めに說かんとした教義なるものは、間接的ではあるが概括的に何れも持種識の先驅を爲したものと云へば云ひ得るのである。然し其の中、既に述べた如く、多くのものは、發展の段階より云へば一步先のものであるところの種子への先驅思想と看做すべきものが多いのである。果して然らば、消極的意味に於て、吾々は持種識の先驅思想として如何なるものを數へることが出來るであらうか。先づ第一に考へ及ぶところの思想は、說一切有部所說の三世實有・法體恒有の思想である。成立し終つた唯識學派より云へば、有部の三世實有說に破綻を來したから持種識なるものが必要なのであると云ふかも知れないが、有部より云へば、三世實有・法體恒有なるが故に、煩はしく持種識などを立てる必要はないと云ふのである。三世實有說によつて持種識がなす役割を充分に果し得ると云つてゐる言葉を批判的に眺めたとき、その三世實有說に持種識の先驅思想としての素質を認めることが出來るのである。次には經量部所說の色心互熏說を、吾々は又、持種法としての本識の消極的先驅思想と認めることが出來る。色心互熏說には、未だ持種識への積極的な萠芽を認めることは出來ないけれども、然しその說を構成した動機は、結極如何にすれば種子なるものが斷絕する事なくして保持せられるかと云ふ要求

より起つてゐるのであるから、思想の型と云ふ點より考察するとき、經部の色心互熏說は、明らかに持種識としての本識への先驅思想となつてゐると云ふことが出來るのである。或は又『成唯識論』[1]卷三によれば、熏習思想の一說として、前念と後念との相熏說が傳へられてゐるのである。慈恩の『唯識述記』[2]卷四本によれば、此れは譬喩師の說であるとせられてゐるが、若し此の所說の內容が、特定の持種識なるものを立てることなく、然も前念と後念との識の間に於て相熏を論じやうとしてゐるのであるならば、これ亦明らかに本識への消極的先驅思想と看做しうるものでなければならない。其の他、若し上の如き意味の思想があるならば、吾々は當然それを消極的な先驅思想として之を取扱へばよいと思ふ。それに引換へ、此處に積極的な先驅思想と云ふところのものは、但だ單に思想の型としての先驅と云ふばかりでなく、何物か本識に相通ずる或る一法を求め、その一法に種子を攝持する役目を果さしめて、以て熏習說を說かんとしてゐるところのものを意味するのである。果して然らば、その積極的な先驅思想として、吾々は如何なるものをあげる事が出來るのであらうか。以下之を考察しやうと思ふ。

註

(1) 成唯識論卷三 (P. 26, a)。
(2) 成唯識論述記卷四本 (P. 53, a)。

第二項　積極的先驅思想

第一　尊者世友所立の細心思想

此處に尊者世友所立の細心と云ふのは、『倶舍論』卷五に於ける尊者世友問論中の說や『大乘成業論』に現はれた尊者世友所造問論中所說の細心思想を意味してゐるのである。『倶舍論』卷五によれば、尊者世友所立の細心なるものを說明して、

尊者世友問論中說、若執滅定全無心、可有此過、我說滅定猶有細心、故無此失(1)、

と述べてゐるのであり、『大乘成業論』には、

如尊者世友問論中言、若執滅定全無心、可有此過、我說滅定猶有細心、故無此失、彼復引經證成此義、如契經言、處滅定者身行皆滅、廣說乃至根無變壞、識不離身(2)、

と傳へてゐるのである。一體何を問題にして世親が右の如き世友の說を引用してゐるのかと云ふことを理解するために、吾々は此の句が引用せらるるに至つた因緣を知らなければならない。卽ちその因緣と云ふのは、行者が無想・滅盡の二定に這入つて、心が旣に斷滅してしまつたならば、如何にして後時に再び心を生ずることが出來るかと云ふ問題が因緣となつてゐるのである。而して、その問題に關聯せしめて、世親は尊者世友の所說を引用してゐるのである。一體、無心定に入定した有情に、出定後再び意識が現起してくるのを、或は無色界に生じた有情が、後時に欲・色二界に下生すると云ふ現象をば、如何樣に理論づけるべきであるかと云ふことは、問題が、一は無心より有心を、一は無色より有色をと云ふ相違こそあれ、何れも無より有

を生ずると云つた様な形になつてゐるために、部派佛教各派に於ては可なり苦心した問題であり、又部派相互の間に於ても、可なり議論を鬪はした様である。卽ち有部では、滅定の聖者が出定して心が再現する現象の説明として、過去の入心が等無間緣となつて後の出定を引起するのだと云ふ。成るほど、滅定の場合は等無間緣に依つて説明が出來るけれども、然し有部では、色法には等無間緣を立てないから、無色界の有情が欲・色二界へ下生するとき、久しく斷じられた色が、如何にして生ずるやと云ふ問題に對しては、前の回答は用をなさなくなる。此處に於て經部師は、自派の種子説に立脚し、彼の無色界より下生する時に生ずる色は、心中所熏の色の種子より生ずるのであつて過去の色より生ずるものではない、又滅定より出た時に現起する心も然りであつて、これは有根身中所熏の心の種子より出定の心を生ずるのであつて、決して過去へ滅した入心より生ずるものではないと稱し、所謂經量部の色心互熏説を成立せしめてゐるのである。然し經量部の互熏説も、一往の説明はつくが、これとても決して缺點のない説とは云へないのである。卽ち今問題であるところの、尊者世友の滅定に細心ありと云ふ思想は、實は經量部の本計が滅定無心説をなす結果、それによつて生ずる缺陷を補なはんが爲めに、此の色心互熏説を立てねばならなくなつたのであるが、その互熏説にともなふ非理を正さんが爲めに、世友によつて滅定細心の計が建立せられたのであると云ふのである。右所引の如く、『俱舍論』卷五には、

　尊者世友問論中説、若執二滅定全無一レ心、可レ有二此過一、我説滅定猶有二細心一、故無二此失一、(3)

と云ひ、「滅定に細心あるが故に此の失なし」と稱してゐるのである。然るに、此處に「此の過」或は「此の失」と稱してゐる「此の失」或は「此の過」とは、果して如何なる缺陷を意味してゐるのであらうか。『倶舍論』並に『大乘成業論』を見るに、共にその缺點の內容に關しては、一向に觸れてゐないのであるから、之を知ることは出來ないのである。隨つて何等かの方法によつて、その過失の內容を明瞭にしなければならないのであるが、之に就いて、倶舍の普光は「無心が有心を生ずる過(4)」と釋してゐるのである。然し、少し考へたならば首肯することが出來る樣に、既に經部本計では、有根身所熏の心種より起ると云つてゐるのであるから、普光の「無心生有心之過」と云ふ釋は、きつぱりと經部の缺點を突いてゐる樣にも思へないのであつて、果して『論』の眞意を得たものなりや否や甚だ疑しい次第である。然るに吾々は、『大乘成業論』の文意より推考することによつて、尊者世友が「此の過」或は「此の失」と稱したその內容に就いて、明瞭な理解にまで到達することが出來るのである。卽ち『大乘成業論』に於ける前後の關係より眺めると、世友が意味してゐるところの過失と云ふのは、經部師が「二法互爲種子」と稱したその意味を指摘してゐるのであると考へられるのである。然う氣が附いて『倶舍論』を眺めると、『倶舍論』に於ける說相も、亦次上に說かれてゐる經量部の色心互熏說を承けて、その互熏說の過失を內容としてゐることが自ら明瞭となつてくるのである。唯識學に依つて、所熏の本識と、その本識が藏してゐる種子との概念、並に關係が明瞭に區別されてゐる吾々よりすれば、却つて理解し難い樣に思はれるが、未だ所熏の體と種子との關係が明瞭に規定せられてゐない當時に於ては、經

量部が、有根身に由つて心が起ると云ひ、心に由つて色が起ると云つた所謂色心互熏說なるものは、一般に心の要素と、それの所熏處たる色とから心が起り、色の要素と、それの所熏處たる心とから色が起るのであると理解せられてゐた樣である。斯くの如く理解せられたならば、一の心・心所が生ずるにしても、その因は必ず色と心との兩要素より生起せねばならないこととなつて、二種より一芽を生ずると云ふ非理を犯す結果となつてしまふのである。斯くて、心は心の種子より生ずるのは理の當然であるから、滅定より出て再び心が現起するのは、滅定に細心がある證據であると稱して、『大乘成業論』では色心互熏說を破した次に次の如き自義を立ててゐるのである。

有作是說、依附色根種子力故後心還起、以能生心心所種子依相續、謂心相續色根相續、隨其所應、豈不經說、意法爲緣生意識、云何離意而意識生、………　如何一一心心所法、從二種子相續而生、不見芽等從種生法有如是事、可藉多緣生於一果、無從二種有一果生、若爾還應不免前過、謂無心定及無想天心相續斷、如何先業能得當來愛非愛果、是彼宗過、何謂彼宗、謂執此位全無心者、若說此位是有心者即無斯過、如尊者世友所造問論中言、若執滅定全無心可有此過、我說滅定猶有細心故無此失、(5)

右の文に依るとき、『俱舍論』で述べられた「此の過」或は「此の失」と云はれたものの內容は、その次上に出された先代の軌範師の「二法互爲種子」と云ふ言葉の矛盾を指してゐるものと見なければならない。次に又吾々は、護法が『成唯識論』卷二に於て、種子の六義を規定し、その第六義

たる引自果の條下に於て、種子の一性質として、心の種子は心法を、色の種子は色法を、各々別々に引生するものでなければならぬとして因果隨順の義を規定し、而してそれに依つて、經部の色心互熏の說に、色が心の爲めに因となり、心が色の爲めに因となると云ふ因果不隨順の咎のあるのを遮簡したものだと云つてゐるのは、極めて眞面目な學的態度であり、且つ歷史的な意味があるのであつて、必ずしも經量部を破せんが爲めに、强ひて不相隨順の過を附したものだとは云へない樣に思はれる。斯くて世友の意に依れば、經量部の本計が、心の所熏處として有根身を選定したのは、右の如く二種一芽を生ずる非理があり、若し又滅定に細心なしと執する爲め、後時に心の現起のしやうがないから、此の場合にのみ心種の所熏處として有根身の如きものを選んだとすれば、それこそ窮餘の一策に過ぎないものであつて、何等理論的根據を認め得ない。然るに、若し滅定に細心のあることを知れば、色の種子が心に依ることは勿論、心の種子も亦心に依るものであるから、よしや滅定に這入つても、出定の時にはその相續せる細心が根據となつて麁心を生ずることが出來るのであるから、問題は自然に解消してしまふと云ふのである。

右の如く、色心互熏說の缺點を指摘して、滅定細心の計を立てた世友の思想を、唯識學派に於ける本識の先驅思想と考へるとき、それは當然本識に於ける持種、卽ち藏識の方面の先驅思想として考察せられねばならない性質のものである。但し世友の說くところの細心思想は、右の如く本識の持種と云ふ方面へ直接關係を有するものであるけれども、然し思想が此處まで

進展し、斯くまで複雑になると、單なる一面のみの先驅と云つた樣な機械的なものではなく、極めて有機的になつてゐる關係上、此の細心思想は、同時に他面、卽ち執持識面への先驅思想ともなつてゐるのである。何とならば、既に『大乘成業論』を引用してその文章を出した如く、世友は、

復引レ經證二成此義一、如二契經言一、處二滅定一者身行皆滅、廣說乃至根無二變壞一、識不レ離レ身、(6)

と稱し、滅定に住するものは、身・語・心行は悉く滅するも、然も壽は滅せず、煖も去らず、根も變壞することなくして相續し、細心あるによつて、煖等の三法が具備せられてゐると稱してゐるからである。果して然らば、世友の細心思想は、恐らく既に辯じたところの執持識の先驅思想としての細心の內容をも、亦充分に有しながら、更にその上に持種の性質を附與せしめられたところのものである。故に、持種的意味が極めて強く主張せられてゐるのであるが、同時に、執持的意味をも既に有してゐたものであることを忘れてはならないものである。

註

(1) 阿毘達磨俱舍論卷五(校註 P. 10, b)。
(2) 大乘成業論(大正藏經三一 P. 784, a)。
(3) 阿毘達磨俱舍論卷五(校註 P. 10, a)。
(4) 阿毘達磨俱舍論記卷五(大正藏經四一 P. 100, a—b)。
(5) 大乘成業論(大正藏經三一 P. 783, c—784, a)。
(6) 大乘成業論(大正藏經三一 P.784, a)。

第五節　思想發展の最後的段階に於ける小乘部派の細心思想

第一　上座部所立の有分識

世親は、其の著『攝大乘論釋』及び『顯識論』に於て、上座部 (Sthavira) が有分識 (bhavāṅga) を建立することを述べ、或は又『大乘成業論』には、赤銅鍱部が有分識を說くことを傳へてゐる。蓋し玄應の『一切經音義』卷五十一によれば、

銅鍱部餘涉友上座部也、鑿赤銅鍱書字記文、今猶在師子國(一)、

と稱してゐるのであるから、赤銅鍱部とは所謂南方上座部のことである。然るに無性は、更に分別說部を、護法は分別論者をあげて、それらの人々も、亦共に有分識を建立してゐたのだと傳へてゐる。無性は、上座部並に分別說部の說くところの心識の開發狀態を傳へ、而してその有分識が如何なる位置にあるかに就いて次の如く云つてゐる。

聖者上座部中、以有分聲亦說此識、阿賴耶識是有因故、如說六識不死不生、或由有分、或由反緣而死、由異熟意識界而生、如是等能引發者、唯是意識、故作是言、五識於法無所了知、唯所引發、意界亦爾、唯等尋求、見唯照矚、等貫徹者、得決定智、安立是能起語分別、六識唯能隨起威儀、不能受善不善業道、不能入定、不能出定、勢用一切皆能起作、由能引發、從睡而覺、由勢用故觀所夢事、如是等分別說部亦說、此識名有分識、由如是等諸部聖教爲定量故、阿賴耶識如大王路(二)、

即ち右の文は、慈恩が由つて以つて『唯識樞要』(3)卷下本に於て、上座部の九心輪説を設定した根據となるものである。九心輪説に依れば、初め受生の時には、未だ自覺的な分別作用なく、心が自然に對境を緣じてゐる狀態がある。此の心の狀態を有分と稱するのである。次に、有分と稱せられる無自覺的な狀態より發達し、對境に對して意欲が動き、隨つて自覺的に對境を緣ぜんとする警覺作用が生ずる。此の作用を能引發と云ふ。既に對境に對して警覺の心が起つたのであるから、必然的に、次には對境を見照し、能と所、主と客との合致が生ずるわけである。而して、此の主觀の見照作用を見と云ふのである。見の作用迄は心理的に心の發生狀態を述べてゐるのであるが、業道思想をその所説の背景に有してゐる佛教であり、且つ實踐的な加行業を中心にその説を構成してゐるが故に、見以後の心理的な分析には、當然倫理的な要素が加はつてくる。即ち既に對境を見照し終つた見の作用は、次に對境に關してその對境は善なりや或は惡なりやと云ふ倫理的批評を加へんと欲するのである。此の欲求を等尋求と云つてゐる。次に此の欲求が成就して對境に關する善惡の批判が成立し決定するのであるが、その決定を等貫徹と稱してゐる。既にその善惡を認知し終り、次で言語を以つてその善惡を説く心の生ずるのを安立と云ひ、その善惡に應じて動作を起す心を勢用と稱する。既に動作し終り、前の行爲を反省する心を反緣と稱するのである。反緣の心は、更に遂に最初の有分の如き無自覺な狀態に歸着するのである。『無性攝論』の云ふところに依れば、上座部及び分別説部は、此の有分より有分に至る心理的な經過に依つて身・口・意の三業の生起を説明し

てゐると云ふことである。慈恩は更に、實は八心である右の九心を諸識に配當して、見心のみは六識全體に通じ、餘心は第六意識に限るとし、又人間の一期生涯と云ふ點より觀察して、有分心は最初の受生の時の心的狀態であると同時に、最後の死位に於ける狀態であると說き、有分心の九心に於ける、又一期生涯に於ける位置を說いてゐる。

次に有分の意味如何と云ふに、『顯識論』(4)に於ける世親の釋に依れば、有とは三有なりと釋し、次に、或は三有に更に生有・業有・死有・中有等の四有を加へて七有の義でもあると云ふ兩義を出してゐるのである。護法は此の兩義中の前義に從ひ、有とは三有、分とは因の義と釋し、三有の因となる所以のものを有分と云ふと稱してゐる。(5)果して然らば、その有分は如何なる機能と特質とを有するものであらうか。『成唯識論』(6)卷三に依れば、此の識は行相も所緣も共に了すべからずと述べてゐるが、『顯識論』では、有分識は六識が起すところの善・不善・不動等の三種の業、即ち能起の六識は自ら謝滅してしまふが、その所起の三種の業の力用を攝持して持續する機能があると說き、又一期中、常に一境を緣ずる機能があると說いてゐる。例せば、若し人天に生ずれば樓觀等の事報を見、若し惡道に生ずれば火車等を緣ずると云ふのである。然も有分識の緣境作用は、麁顯なる六識の作用の爲めに覆障せられて、自覺的な意識に迄は達しないが、然し、若し麁なる諸識の作用を滅したならば、則ちその作用は顯現するものであると稱してゐる。而して有分識の緣境作用が、任運無分別に行なはれてゐなければならぬことは九心輪の義より推して明瞭である。高井觀海師は、其の著『小乘佛教概論』に於て、「有分識の展開する道

程を彼の起信論の三細六麁の思想に對比して考察すれば頗る類似せるを見るなり。起信論の三細六麁の思想は此の九心輪思想の轉化したるものにはあらざる歟[7]と稱してゐられるが、予は更に、世親が六識の麁用に依つて此の識を覆障し、又諸識滅すれば有分識の用則ち顯ると傳へてゐることも、亦『起信論』の流轉・還滅兩門の扱ひ方に頗る類似するものがあると附加することにする。但し又それは、更に唯識學派に於ける阿賴耶識の機能と、より以上に類似してゐることを忘れてはならない。卽ち、第一の業の力用を攝持すると云ふことは、阿賴耶識の能藏思想に等しく、第二の有分識の緣境並にその作用は、阿賴耶識が任運無分別に器界を緣するとその規を一にする。或はその行相と所緣とに就いては「不可了」と云ひながら、然も樓觀・火車等を所緣として任運無分別であると云ふことは、恰も『唯識三十頌』に、不可知の執受と處と了と」と頌してゐる內容と、極めて類似するものがあるのである。又、有分識の特質に就いて云へば、『成唯識論』には「恒なり、遍なり三有の因となる」[8]と稱してゐるのであり、『顯識論』には「有分識の體は是れ果報法にして是れ自性無記なり」と述べてゐるのであるが、此の兩論に現はれた特質は、恰も唯識學派が阿賴耶識の性質を規定して、業果・不斷・遍三界にして無覆無記の法であるとしてゐるのと何等變るところがないと云ふことを附言して置く。

果して然らば、本宗は如何なる必要に依つて右述の如き有分識を建立せねばならなかつたのであらうか。予は大體次の如き兩樣の理由に依るものだと思ふ。

一、輪廻轉生の業報說に對する理論づけの爲め。

二、善惡因果の業道說に對する理論づけの爲め。

卽ち前者は九心輪說に於ける有分心の地位として、『成唯識論』卷三に、

有餘部執、生死等位別有二一類微細意識一(一)、

と說かれてゐること、及び有分の意味が「三有の因」と解せられてゐること、並にそれが果報法と云ふ名稱を以て呼ばれてゐると云ふことよりして推察することが出來るのであり、次に後者は、善・不善・不動等の三種の業を起す能起の六識は謝滅するけれども、その業用を攝持するものとしての有分識が設定せられてゐると云ふことに氣が附けば直ちに理解出來ることである。

上の如き有分識の機能、特性、構成理由等を觀察することによつて、吾々は有分識の思想が、唯識學派に於ける本識思想の先驅となり、本識の有する持種作用、本識の性質たる業果・不斷・遍三界及び無覆無記等のこと、或は行相の微細任運起にして器界を緣ずるはたらき等、先驅思想としては各種各樣の重要な要素を含んでゐることを知ることが出來るのである。然し此の場合、その說相を全體的に考察して、最も特色のあるところのものとして、吾々は此の有分識なるものが趣生の主體として說かれてゐると云ふことを認め度いと思ふのである。此の意味より云ふと、上座部の有分識は、第二節の趣生の主體としての本識の先驅思想の下に攝すべきであるかも知れないのであるが、然し上述の如く、その內容は餘りにも多含であるが故に、先驅思想としてのその複雜性を尊重する意味に於て、此處に之を別出することとしたのである。然るに先驅思想として極めて複雜であり、隨つて餘程進步したものである爲めに、上來の如く簡

單に或る一部面の先驅思想としてかたづけることの出來ないものとして、吾々は更に經量部所立の一味蘊、並に勝義補特伽羅なるものを考察する必要があるのである。

註

(1) 一切經音義卷五十一(大正藏經五四 P. 646, c)。
(2) 無性造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 386, b)。
(3) 成唯識論掌中樞要卷下本(P. 7, b—8, a)。
(4) 顯識論(大正藏經三一 P. 881, a)。
(5) 成唯識論卷三(P. 22, b)。
(6) 成唯識論卷三(P. 33, a—b)。
(7) 高井觀海師著、小乘佛教概論(P. 119)。
(8) 成唯識論卷三(P. 22, b)。
(9) 成唯識論卷三(P 33, a)。

第二　經量部所立の一味蘊、並に勝義補特伽羅

予の見るところでは、細の意識に着眼して、諸種の文獻に現はれた經量部或は經量部的の思想を整理して、次の三種類になし得ると思ふ。即ちその第一類は、滅定を完全な無心位として全く細の意識を認めず、色心互熏の說を奉じてゐる一派である。これは既に述べた如く、『倶舍論』卷五に先代の諸の軌範師言くとして傳へられたものを指示する。次に滅定に細心ありと

說くものに、細心のみの存在を許して心所なしと說くものと、細心と同時に心所も亦存在するとなすものとの兩類であつて、都合三種類となるわけである。即ち滅定に細心のみあつて心所なしと云ふものとは、『大毘婆沙論』卷百五十一並に卷百五十二に出てゐる譬喩者及び分別論師の主張、並に『倶舍論』及び『成業論』等に出てゐる尊者世友の經部的な滅定細心の計であつて、『順正理論』卷十三にはそれらの主張を繼承して、

譬喩論者、作如是言、滅盡定中唯滅受想、以定無有無心有情、滅定命終有差別故、(1)

と釋してゐるのであつて、卽ち唯細心のみ存して心所は滅してゐることを述べてゐるのである。次には滅定に細の意識を認めるのみならず心所をも認める說であつて、『異部宗輪論』に傳へてゐる經部の一味蘊はまさしくこれに相當する。慈恩大師は『唯識述記』(2)卷四末に於て、經部の本計は滅定無心にして色心互熏說を立て、その轉計に滅定有心の計を出し、更にその轉計として滅定に細心と心所とを共に認める說を出し、最後に末經部の轉計として無心所說を出して四種類としてゐるが、『順正理論』の釋に依れば、予の所謂る三種類に要約することが出來る。而してその主張の一々を、或は鳩摩羅多に、或は室利邏多の思想として配當することは、近代的な研究からすると、必ずしも從來の唯識學者の說に從ふことは出來ないにしろ、しばらくそれらの配當はこれを差し置き、兎にも角にもその思想が右述の如き三樣のものとして存在してゐたことは事實である。而して、吾々は既に受・想等の心所を滅して、唯細心のみありとした思想を觀察し終つたのであるが、更に阿賴耶識の先驅思想として、心所と倶なる滅定細心

の計が如何なる重要さを持つてゐるかを考へねばならない。同時に又、心所と倶なる滅定細心の計を主張する經量部が、更に勝義補特伽羅なるものを說いてゐるのであるから、その補特伽羅に就いても考察せねばならない。

『異部宗輪論』に於ける經量部の細心に關する記述を見ると、

有根邊蘊、有一味蘊、異生位中亦有聖法、執有勝義補特伽羅、[3]

と述べてゐる。細心と稱せられるものは、まさしく右の一味蘊であるが、これと關聯して補特伽羅なるものも亦重要な關係を有してゐる樣である。卽ち慈恩大師の釋に依るに、一味とは無始以來心王と心所とが一味に和合し、一類相續して轉起する恒不斷の細の意識の謂であり、色を除く餘の四蘊を具してゐると云ふのである。而して此の無間斷の細の意識が、有漏の種子を持してゐるのは勿論、聖法卽ち無漏の法爾種子をも成就してゐると云ふのである。種子或は種子的法と、それが隨逐するもの、或はその所熏處としての細の意識との關係は、獨り經量部に限らず部派佛敎一般の問題として別に考究されねばならない問題であるが、此處に當面の問題として重要な意味を有することは、一味蘊が受・想・行・識の四蘊和合の一味蘊であると云ふことである。卽ち細の意識の內容が、心王と心所との兩者に明瞭に判別され、然もその心王と心所とが一味和合してゐると云ふことは、從來述べ來つた細心思想、或は補特伽羅思想に於ては、未だ見ざるところのものである。阿賴耶識は細心思想の完成されたものでありながら、同時に觸・作意等の五遍行の心所と倶起するものであることを考へるとき、此の四蘊和合、卽ち

心王心所倶起の一味蘊なるものが、阿賴耶識の先驅思想として、如何にも發達した地位を占むべきものであるかに氣附くのである。果して然らば、經量部に於て別に「勝義補特伽羅あり」と稱したその勝義我と一味蘊との關係、或はその同異は如何なるものであるのであらうか。勝義補特伽羅に關しては、慈恩はただ、

微細難レ可ニ施設一、卽實我也、不レ同下正量等非ニ卽蘊離一レ蘊蘊外調然有中別體上故也、(4)

と述べてゐるのであつて、別に積極的な解説を與へてゐないのである。随つて、學者或はこの問の問題を極めて輕く解し、勝義我と一味蘊とは、結極同一のものに過ぎぬなどと述べてゐる人もある樣であるが、それは敬服すべき說ではない。然るに此の問題に關し、『異部宗輪論述記發軔』の著者憲榮師、並に『小乘佛教概論』の著者高井觀海師の見解は大いに注目すべきものがある。『異部宗輪論』に依れば、經量部のことを、一名又、說轉部とも云ふと述べてゐるのであつて、その理由として、經量部では諸蘊が前世より轉じて後世に至ると說くから說轉部と云ふのだと說明してゐる。而して、慈恩大師は能轉の內容として「實法我」と註してゐるのである。憲榮師は、從來の學者が「實法我」を「實法の我」と訓讀してゐるのに對し、自ら「實の法我」と訓じ、實法と實我との兩樣の內容を與へ、實法とは種子に約して說いたものであり、實我とは勝義我に約して說いたものであるとしてゐるのである。此の考へ方は、前述の細の意識と勝義補特伽羅とに相配すべき考へ方であつて確かに注目に價する。此の考へ方を更に發展せしめたのは觀海師の『小乘佛教概論』であつて、同師は室利邏多論師は、本經部師鳩摩羅多論師の思想を繼

承し、種子恒相續を主張する一味蘊、卽ち阿賴耶識に類似せる識體を建設して種子緣起說を助長し、更に其の微細意識の所依たる勝義我の實在を肯定し、以て細意識(有爲)と勝義我(無爲)とは不卽不離、不一不異なることを主張するに至つたものだと解し、室利邏多に至つて賴耶緣起的思想が如來藏緣起思想に轉回する前兆を示したものだと云ひ、更に室利邏多の特色は、種子恒相續の思想よりも進んで勝義我の常住不變を主張するにあると推定されてゐる。(5) 予も亦觀海師の說に順じて、勝義我を大乘の如來藏に髣髴たるものと解し、然も『異部宗輪論』に「異生位の中に亦聖法あり」と稱してゐるその聖法の根據づけとして勝義我を設定したものであると解し、迷界の原理として一味蘊を立てながら、同時にその一味蘊と極めて緊密なる不一不異等の關係を保ち、然も覺證の原理としての勝義補特伽羅を認めたものであらうと思ふのである。果して然らば、阿賴耶識の先驅思想は如何と云ふ觀點に立つてこれらを眺めるとき、一味蘊を以て先驅思想となすべきや、或は勝義補特羅を以て先驅となすべきやと云ふ問題が起つてくる。　予は綜合的な立場より論じて、兩者を共に合糅して阿賴耶識の先驅思想だと考へる。　然し阿賴耶識は、その體內に勿論無漏種子の實在を豫想してゐて覺證の原理とはなりうるのであるが、然しその本來の立場は、迷界の基礎づけとしての原理であり實在であるから、此の意味に於て、聖法の內在を豫想した一味蘊を以つて直接的先驅思想と見なければならないと思ふ。而して勝義補特伽羅は、如來藏へ發展する契機をなしたものであらう。　次に然らば、一味蘊は如何なる理由に依つて構成せられ、又如何なる教理的役割を爲してゐるのであらうか。

『宗輪論』の所傳に從へば、先づ一味蘊は輪廻の主體であり、その染汚性は聖道に到る迄相續するのである。即ち、

諸蘊有下從二前世一轉至中後世上、立二說轉名一、非下離二聖道一有中蘊永滅上、(6)

と述べてゐるのは、まさしくその意味に他ならない。細心が輪廻の主體として設定せられたのは、既に諸派も亦共に許してゐるのであるが、經量部は更に之を雜多な現象界の根源とし、基調として設定してゐるのである。即ち五蘊に依つて總括せられる諸の現象は、斷續常ならざる存在であつて不斷相續のものではない。果して然らば、それらの現象は消滅して何處に歸するのであらうか、或は又斷滅してゐる現象は何處より來るのであらうか、即ちその現象の歸趣、並に根源として一味蘊なるものを立ててゐるのである。慈恩が斷續常なき根邊蘊と不斷相續の一味蘊との關係を、

一味者、卽無始來展轉和合一味而轉、卽細意識曾不二間斷一、此具二四蘊一、有二根邊蘊一者、根謂向前細意識住二生死一根本故說爲レ根、由二此根一故有二五蘊起一、卽同二諸宗所說五蘊一、然一味蘊是根本故不レ說レ言レ邊、其餘間斷五蘊之法是末起故名二根邊蘊一、(7)

と述べてゐる中に、一味蘊が諸法の根源とせられてゐることが極めて明瞭に看取せられる。『宗輪論述記發軔』の著者が、麁の五蘊は間斷するが、不斷相續の細の意識が種子を攝持してゐるために、一度斷滅した麁の五蘊をして再び續起せしめることが出來るのであると云つてゐる如く、種子說に立つてゐる本宗としては、特別な規定はしてゐないにしろ、種子と細の意識と

の間に、能藏と所藏との關係がなければならぬと思はれる。此の意味に於て、本宗の一蘊味は唯識大乘に於て阿賴耶識を建立する理由中の最も重大な持種證の先驅をなすものであつて、細心に心所の俱起することを認めた點と共に、唯識思想の先驅として部派中最も發展した說と云はねばならない。

註

(1) 阿毘達磨順正理論卷十三(大正藏經二九 P. 403, a)。
(2) 成唯識論述記卷四末(P. 27, a)。
(3) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 47, a—48, a)。
(4) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 48, a—b)。
(5) 高井觀海師著、小乘佛教概論(P. 339)。
(6) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 46, a—b)。
(7) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 47, a—b)。

第六節　契經に現はれたる本識の先驅思想

第一項　總說

以上に於て、吾々は部派佛教所說の思想中より、唯識學派に於ける本識の先驅思想と考へられるものに關して先づ考察し終つたのである。然るに、猶ほ此處に殘されてゐる問題がある。

それは、契經の形式によつて傳承せられたもののなかに、猶ほ本識の先驅思想となり、本識の組織に對して異常なる影響を與へたと思はれるものが存在することである。勿論それらの總てが『解深密經』以前のものだと云ふのではない。或ものは以前と考へられるものもあり、或ものは以後と考へられるものもある。然し何れにせよ、たとひ以後のものであつても、『解深密經』以後唯識學派に於ける本識思想の發展に對して、側面より可なり大なる影響を與へ、その思想に影響せられたが爲めに、前代の阿賴耶識思想より異なつた色彩を帶ぶるに至つたものもあるのである。此の意味よりして、單なる時代的からのみではなく、順次に發展した阿賴耶識の意味內容よりして、それらの思想をも亦本識の先驅思想だと云ふ事が出來るのである。果して然らば、此處に云ふところの契經とは如何なるものを指すのであらうか。予は右の如き意味のもとに、『多界經』『解脫經』『增壹阿含經』等を以て、先づ之に該當するものであらうと思ふのである。其の中、『多界經』は『瑜伽師地論』卷五十一[1]、卷五十六[2]、卷九十六[3]等、及び『大乘莊嚴經論』[4]卷一等に引用せられ、『解脫經』は『瑜伽師地論』[5]卷十六に引用せられ、『增壹阿含經』[6]は『攝大乘論』に敎證として引用せられてゐるのであつて、何れも唯識學派の本識思想に對して重大な影響を及ぼしてゐる。因つて以下、此等の諸經中に現はれた思想が、如何なる意味に於て本識の先驅思想と稱せられるか、又それらの思想が影響して本識の如何なる特殊的方面を發展せしめたかに就いて考察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 581, b)。
(2) 瑜伽師地論卷五十六(大正藏經三〇 P. 609, c)。
(3) 瑜伽師地論卷九十六(大正藏經三〇 P. 846, c)。
(4) 大乘莊嚴經論卷一(大正藏經三一 P. 594, b)。
(5) 瑜伽師地論卷十六(大正藏經三〇 P. 363, c)。
(6) 攝大乘論(佐々木本 P. 8)。

第二項　多界經に於ける多界思想

『成唯識論』に於て、護月論師が種子の本有なることを證する教證として引用した契經の文句として有名なものに、

如契經說、一切有情無始時來有種種界、如惡叉聚、(1)

と云ふ說がある。その契經と稱せられるものが所謂『多界經』と名づけられるものであつて、慈恩は又これを『無盡意經』とも云ふと述べてゐるのである。(2)『多界經』と云ふ經名を、若し唯識教系の論部に於て之を求むるならば、『大乘莊嚴經論』卷一に、衆生に無量の差別がある理由として『多界經』を證據に出し、『經』の文章として、

由界差別者、衆生有種種界無量差別、如多界修多羅說、(3)

と述べてゐるところに見られるのである。而して、若し小乘の論部に引用せられたものを見ると、『大毘婆沙論』卷七十一に、

又佛於彼多界經中說界差別有六十二、彼亦攝在此十八界、(4)

と稱し、『俱舍論』卷一に、

又多界經說界差別有六十二、隨其所應當知皆此十八界攝、(5)

と述べてゐる中に、『多界經』の名稱が出てゐるのである。『多界經』と稱せられた契經は、唯一つのみ存在してゐたものであるか、それとも同名異部の經が存してゐたものであらうかと云ふことは問題とせられねばならぬが、何れにしても『婆沙論』と『俱舍論』とが使用したところの『多界經』なるものは、恐らく同一內容のものであつたであらうと思ふ。或は又『多界經』と云ふ名稱は出してゐないけれども、『成唯識論』に引用せられた經が『多界經』であると云ふ推定よりすれば、『瑜伽師地論』卷五十一の中に、

薄伽梵說、有眼界色界眼識界、乃至有意界法界意識界、由於阿賴耶識中有種種界故、又如經說惡叉聚喩、由於阿賴耶識中有多界故、(6)

と述べてゐるのや、或は又卷五十六に、

云何種種界、謂卽十八界展轉異相性、云何非一界、謂卽彼諸界無量有情種種差別所依住性、云何無量界、謂總彼二名無量界、如佛世尊於惡叉聚喩中說、(7)

と稱するものや、或は又卷九十六に、

雖界種類十八可得、然一一界業趣有情種種品類有差別故、當知無量、譬如世間大惡叉聚有多品類、(8)

と說いてゐるものは、或は『多界經』の本文をそのまゝ引用し、或は『多界經』の說に從つて說いたところの說であらうと思はれるのである。右三文の中に於て、『多界經』の本文であると豫想せられるものは、卷五十一の文の中に於ける薄伽梵說として出された「有眼界色界眼識界、乃至有意界法界意識界」の文と、それから、兎にも角にも『經』に惡叉聚の譬喩が存してゐたこととである。此の『多界經』が、如何なる經過を經て阿賴耶識思想へまでもたらされたかと云ふことを考察する前に、吾々は先づ大乘論部に引用せられた『多界經』と、小乘論部に使用せられた『多界經』との同異如何、或は又、現に『中阿含經』卷四十七に『多界經』(9)なるものがあるが、その『多界經』と大小論部所引の『多界經』との關係等に就いても考察する必要があるのである。

大乘論部所引の『多界經』に、阿賴耶識の名稱が存してゐたとは考へられないことであつて、『瑜伽師地論』に「由於阿賴耶識中有種種界故」とか、或は又「由於阿賴耶識中有多界故」とかと稱せられる言葉は、全く『瑜伽師地論』編纂者の註釋の言葉である。故に結極其の內容を要約して云へば、『成唯識論』に「一切有情無始時來有種種界、如惡叉聚」と稱してゐるが如き程度のものであつたであらうと思ふ。その大乘所引の『經』と、小乘所引の『經』との同異如何と云ふに、予の見るところでは全く同一の內容のものであつたと思ふのである。何となならば、『倶舍論』に於ては右所引の如く、惡叉聚の譬喩を出してはゐないが、『大毘婆沙論』卷七十一に於ては、「又佛於彼多界經中說界差別有六十二」と云ふ文の次上に、

餘契經中世尊自說惡叉聚喩、說此喩已告諸苾芻、有情身中有多界性、彼亦攝在此十八界、(10)

と稱してゐるのであつて、明瞭に惡叉聚の喩を出してゐるからである。餘の契經とは、次下に出てゐる『多界經』のことである。殊に『瑜伽師地論』卷九十六には、惡叉聚の喩をあげて品類の差別をあげてゐるが、それには、やはり六十二界を明してゐるのである。果して然らば、大小乘の論部共に『多界經』を引用して六十二界を明し、それを十八界に攝し、然も惡叉聚の譬喩を說いてゐるのであるから、何れの點より見るも同一內容の『多界經』を用ひたと云ふことは判然としてくるのである。果して然らば、現存の『多界經』と、大小乘の論部所引の『多界經』とは、果して同であるか、或は異であるかと云ふことが問題となるのであるが、現存の『中阿含經』中所攝の『經』を檢するに、やはり六十二界を說き、十八界に攝してゐるのであるから、其の點は『婆沙』『倶舍』等所引の內容と一致するのである。然るに惡叉聚の譬喩に至つては、現存の經中に見ることが出來ないのであつて、此の點は大いに相違があるわけである。『倶舍論』所引の『經』にも、亦惡叉聚のことに關しては觸れてゐないのであるが、然しこれは、故に現存の『經』と同一なりと云ふよりも、恐らく必要がなかつたから略して述べなかつたのであらうと推定する方が妥當であらう。故に『倶舍論』所引の『經』は問題としても、『婆沙論』『瑜伽論』に引用せられた『多界經』は、現存のそれとは幾分その內容を異にしてゐたものであると云ふことが察知せられる。然し、內容は異なるとは云ふものの、旣に六十二界・十八界を說いてゐるのであるから、兩者の關係は全く別個のものではなく、幾分かの相違があつたと云ふ程度のものであつて、全體的な形態より云ふと、ほんの僅かの相違であつたであらうと思ふ。然しその僅かの相

違が、これを若し唯識學派への先驅思想として考察するときには、質的に極めて重要な相違であつたのである。何となれば、その僅かの相違と云ふのは、『大毘婆沙論』によれば、前出の如く、

　餘契經中、世尊自說惡叉聚喩、說此喩已告諸苾芻、有情身中有多界性、彼亦攝在此十八界、

となつてゐるところのものであり、『成唯識論』によれば、之亦前出の如く、

　如契經說、一切有情無始時來有種種界、如惡叉聚、

となつてゐるところのものであつて、唯識學派が、奪つて以て阿賴耶識中に一切の種子を攝藏する意味のものであると解するのに極めて好都合の文となつてゐたからである。さて『多界經』の思想內容より云へば、『婆沙論』『唯識論』等に引用せられたものよりも、『中阿含經』中にある現存の『經』の方が、恐らく單純であり、又古いものであつたであらうと思ふ。而して、古いものだと思はれる現存のものであつたならば、恐らく唯識學派に利用せられる可能性はなかつたであらうと思はれる內容のものである。果して然らば、そのまゝであつたならば、恐らくは利用せられなかつたであらうところの、その古い『多界經』が、如何なる經過を經て、又何故に唯識學派の爲めに利用せられ、本識思想の先驅を爲すに至つたのであらうかと云ふことが問題とならねばならない。故に以下、それが利用せられるに至つた經過と理由とに關して私見を述べることとする。

　上に述べた如く、現存の『多界經』なるものは、これがそのままであつたならば、どうしても本識思想の先驅としては考へ難いところのものであり、隨つて唯識學派へ利用せられると云ふ

様な可能性は極めて稀薄であつたのであり、或は、恐らく利用せられる様なことはなかつたであらうと思はれる。然るに此の『經』が、何等かの意味に於て形を變へ、それが唯識學派へ利用せらるるに至つたと云ふ事實の內面には、相當な理由がなければならない。その理由として、予は、當時小乘部派の中に於て、次第に釀成せられつゝあつた種子思想への動向なるものをあげたいと思ふ。それは、既に種子の先驅思想として隨眠說なるものを考察し、その下に於て述べたところであるが、大衆部・一說部・說出世部・鷄胤部等に於て主張せられた隨眠說なるものは、更に犢子部・化地部にまでも影響し、それが化地部の末宗に至つて、遂にそれ自體の論理的要求よりして三科恒現在の思想にまで進展し、その結果、

隨眠自性恒居現在、諸蘊處界亦恒現在、(1)

と云ふ主張をすら生ずるに至つたのである。此の化地部末宗の思想よりすれば、十八界の法は、現に顯現安住してゐる法であると同時に、顯現せざる不相應法としても、亦十八界の法が恒に現存してゐなければならない。『婆沙論』に謂ふところの「有情身中有多界性」と云ふ文意は、或は化地部末宗の謂ふ意味と、全同とは云へないであらうけれども、斯くの如き學界の風潮に刺激せられて、或は斯くの如き思想を有する人々の間に傳承せられてゐる間に、古い現存の『多界經』に幾分變化を來し、「有情身中有多界性」と云ふ様な意味が追加せられるのは、一般の思想史上普通に見られる現象である。故に大小の論部に引用せられた『多界經』なるものは、右の如き意味のもとに、從來の『多界經』が發展せしめられたものであり、又主として然うした主張を

有する人々の間に多く傳承せられたものだと思ふのである。然も三科恒現在の思想が、經量部の種子思想へと發展する徑路を辿つた如く、又『瑜伽師地論』[12]卷二に種子の異名として界と云ふ名稱が與へられてゐる如く、種子思想を有する人々よりすると、三科恒現在の思想などは、全く種子思想に異ならざるものであつて、彼が不相應法に攝するのは、全く種子法なるものを知らざる窮餘の一說としか受取れないのである。若し或る部派の所說に過ぎないものであつたならば、種子思想を說く者も、然しその間に差違を認めてその然らざることを說き、それが種子思想でなければならぬものだと論證するであらうけれども、既に「有情身中有多界性」と云ひ「一切有情無始時來有種種界」と云ふ所說が契經の說であつてみれば、種子論者がそれをそのまゝ種子說と解するのは、蓋し當然でなければならないのである。以上の如き學界の思想的進展と、『多界經』の變遷とが交錯し、遂に唯識教系の學者からして、『多界經』は本識思想を說くものだとして利用せられるに至つたものであらう。然しそれは唯識學者の云ひ分であつて、若し思想史的に眺めるならば、『多界經』の思想は本識思想への過程上の產物であり、本識の一先驅思想であるのに過ぎないものである。

果して然らば、『多界經』の思想なるものは、唯識學に於ける本識の如何なる特殊的部門に對してその影響を與へることが出來たのであらうか。即ち成立し終つた唯識學派の思想と關聯せしめて考へると、『成唯識論』では、護月論師の種子本有說の證として引用せられてゐるのであるが、予の見るところでは、『多界經』の此の思想は、唯識學史上更に〱偉大なる役割を演

じてゐるものであると思ふ。それは後に詳述せねばならぬ問題であるが、『多界經』の思想は、護月論師も利用してゐる如く、種子本有說を主張する場合極めて便利な思想である。そのことは、『解深密經』を繼承した『大乘阿毘達磨經』が、『解深密經』に於ける唯識の思想運動を更に强調し、唯識思想の强化を計り、迷悟一切を阿賴耶識思想によつて解決せんとした場合、『多界經』の此の思想は、經量部の「異性位中にも亦聖法あり」(13)と云ふ細心の思想と共に採用せられて、『大乘阿毘達磨經』の阿賴耶識思想を成立せしめたものだと考へられるのである。未だ『大乘阿毘達磨經』の問題に觸れてゐない今の場合、或は一般に充分理解され難いところがあらうとも考へられるのであるが、そのことは何れ後に詳述するとして、兎にも角にも、唯識學派に對する『多界經』の最も偉大なる貢獻は、『大乘阿毘達磨經』の本識思想に對して非常な影響を與へたであらうと考へらるる點である。

然るに、前に一言した如く、慈恩は此の『多界經』のことを、『唯識述記』の中に於て、又『無盡意經』とも稱すと說いてゐるのであるから、そのことよりして、現存の『無盡意經』七卷、或は『無盡意菩薩經』六卷と『多界經』との間に同異如何と云ふ問題が生ずるのである。然るに現存の兩經には、勿論右述の如き意味の文は見當らないのであるから、名は同一であるが內容は相違してゐると云ふことは言ふ迄もないことであらう。又『大日經住心品疏』(14)にも『無盡意經』なるものが引用せられて「用心聽法」に關する二十の功德が說かれてゐるのであるが、その二十の功德に關する記事も亦現行の兩本には見當らないのである。果して然らば、此等の事實より推察す

ると、印度に於ては、異部の經典でありながら『無盡意經』と云ふ同一の名稱のもとに呼ばれてゐたものが數種類も流行してゐたものだと思はれるのである。故に、『多界經』と現存の『無盡意經』とに關する關係問題は、論ずるに及ばない結果となるのである。

註

(1) 成唯識論卷二(P. 14, b)。
(2) 成唯識論述記卷二末(P. 101, b)。
(3) 大乘莊嚴經論卷一(大正藏經三一 P. 594, b)。
(4) 阿毘達磨大毘婆沙論卷七十一(大正藏經二七 P. 367, c)。
(5) 阿毘達磨俱舍論卷一(校註 P. 27, a)。
(6) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 581, b)。
(7) 瑜伽師地論卷五十六(大正藏經三〇 P. 609, c)。
(8) 瑜伽師地論卷九十六(大正藏經三〇 P. 846, c)。
(9) 中阿含經卷四十七(大正藏經一 P. 723, a—P. 724, c)。
(10) 阿毘達磨大毘婆沙論卷七十一(大正藏經二七 P. 367, c)。
(11) 異部宗輪述記發軔卷下(P. 39, d—40, a)。
(12) 瑜伽師地論卷二(大正藏經三〇 P. 284, c)。
(13) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 74, b)。
(14) 大日經住心品疏卷二(科註 P, 18, b)。

第三項　解脫經に於ける愛藏思想

『瑜伽師地論』卷十六に「如經言」と稱して四十四偈より成る伽陀が引用せられてゐる。而して其の中に、

貪愛及與緣　而生於內我　攝受希望故　染習外爲所、
世間眞可怖　愚癡故攝受　先起愛藏已　由茲趣戲論、
彼所愛藏者　賢聖達爲苦　此苦逼愚夫　刹那無暫息(1)、

と云ふ偈がある。その偈の中に內我とせられるもの、愛藏せられるものがあげてあるが、これはまさしく阿賴耶識、或は阿賴耶識の先驅思想でなければならない。『成唯識論』卷五によれば、その伽陀は『解脫經』中の伽陀であると稱せられてゐる(2)。果して然らば、その伽陀は如何なる意味によつて唯識學派の本識思想の先驅を爲したのであらうか。それは何れ後に至つて詳細明瞭に論及せられねばならないことであるが、一般に知られてゐる如く、唯識學派に於ては、阿賴耶識、卽ち藏識の藏の內容として能藏・所藏・執藏の三藏の義があげられてゐるのである。然るに三藏釋なるものは、予の見るところでは、無著の『攝大乘論』に來つて大いに高調せられた釋であつて、それ以前に於ける彌勒論書時代、並に經典時代の藏識の釋としては未だ試みられてゐない解釋である。彌勒の論書、並に『大乘阿毘達磨經』等に於て採用せられてゐた藏の釋義は、能藏と所藏とによつて解釋せられてゐたのである。然るに此の『解脫經』に、愛藏、卽ち我愛執藏を以て內我とすると稱してゐることは、無著に於ける三藏釋に可なり大なる影響を

與へたものであらうと考へるのである。此の意味に於て『解脱經』の愛藏思想は、本識の先驅思想として、前辯の『多界經』とは別な意味に於て、極めて重要な位置を取るものでなければならない。

右の如き意味に於て、『解脱經』の愛藏思想は、無著の本識思想に對して、無著が彼獨自の解釋を爲すために大なる影響を與へたものだと考へるのであるが、更に直接的に大なる影響を與へたものは、次に說く『增壹阿含經』の愛・樂・欣・喜の四阿賴耶說でなければならない。

註

(1) 瑜伽師地論卷十六(大正藏經三〇 P. 363, c)。

(2) 成唯識論卷五(P. 8, b)。

第四項　增壹阿含經に於ける四阿賴耶說

旣に述べたところの、小乘部派の細心思想、並に『多界經』に於ける多界思想等が、大乘唯識學派に於ける本識思想の先驅となつたこと、換言すれば唯識學派の本識なるものは、それらの思想を止揚したものであると云ふことは、理として當然のことでなければならない。然るに、部派に於ける細心の名稱を考察するに、何れの部派と雖も、未だ嘗つて唯識學派が用ひた本識に關する阿賴耶と云ふ名稱、それは衆名中のただ一つの名稱ではあるが、然し非常に重要な名稱

であるところの阿賴耶と云ふ名稱を用ひた部派は見當らない樣である。細心に關してではないのであるが、然し部派の中では、或は廣く一般的に考へてみても、まだ唯識學說の構成せられない以前より、阿賴耶と云ふ名稱が、既に何等かの意味のもとに用ひられてゐたことは、文獻によつて證明なし得るのである。而して、唯識學派に於ける阿賴耶識思想なるものは、部派の細心思想を採用して內容を構成しながら、然も他面には、又以前より呼ばれてゐた阿賴耶なる名稱が、自派の本識思想を呼稱するに極めて適確な名稱であつた爲め、その名稱を採用し、以て自學派の說を完成するに至つたものであらうとも考へられるのである。故に吾々は、又、唯識學派の成立する以前に於ける阿賴耶なる呼稱を、唯識學派に於ける阿賴耶識思想の先驅として之を重要視し、之を考察する必要があるのである。

唯識學派の成立する以前に於て、阿賴耶なる言葉を使用して或る意味を顯してゐた最も有名なものは、『攝大乘論』や『成唯識論』等に引用せられてゐる愛・樂・欣・喜の四阿賴耶說であることは異論のないことであらう。卽ち『攝大乘論』(1)によれば、

唐　玄奘譯、	隋　笈多譯、	陳　眞諦譯、	魏　扇多譯、
如彼增壹阿笈	如增一阿含中	如增一阿含經	如增一阿含中
摩說、世間衆生、	說、衆生喜阿黎	言、於世間喜樂	說、喜樂阿犂耶、
愛阿賴耶、樂阿	耶、樂阿黎耶、集	阿黎耶、愛阿黎	世間及著阿犂
賴耶、欣阿賴耶	阿黎耶、求阿黎	耶、習阿黎耶、著	耶阿犂耶所成、

憙阿賴耶、——耶、——阿黎耶、——幷求阿犂耶、

となつてゐるのであつて、『成唯識論』卷三に於けるものは唐譯『攝論』の所引と全く同様である。無著の所傳によれば、右の所引は『增壹阿含經』の所說であるが、護法はその『增壹阿含經』に關して、それは說一切有部が傳承した經であると註してゐる。[2] 現存漢譯の『增一阿含經』には此の四阿賴耶の說は存しないのである。故に慈恩は、その著『法華玄贊』に於て、支那に翻譯せられたところの『阿含』は大衆部の所傳に屬するものであると稱してゐる。[3] 漢譯の『增一阿含經』には、四阿賴耶の說は存してゐないが、兎にも角にも、有部所傳の『增壹阿含經』中に、阿賴耶と云ふ名稱が使用せられてゐたことは無著・護法の殘してゐる文獻よりして疑ふ餘地はないのである。

從來、藏識と云へば、能藏と所藏との二藏によつて解釋してゐたところの彌勒以前の阿賴耶識釋に對し、此の四阿賴耶說が、無著をして更に執藏釋の一義を加へしめたものであつて、無著思想の特色を發揮することに關して大いに影響のあつたことは、既に前に一言した如くである。而して此の四阿賴耶說は、無著の論書に來つて初めて引用せられた所說であつて、それより以前の唯識學派の文獻には現はれてゐないのであるから、時代的に云ふと、說一切有部所傳の『阿含經』中に於ける四阿賴耶說は、或は『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』より以前の產物であるとは云ひ切れないかも知れないのである。然し、假令ひ時代的に云つても、それが三藏釋に關する限り、依然として阿賴耶識の先驅思想を爲したものであると云ひ得るのである。或

は更に廣く考察して、『增一阿含經』に於ける四阿賴耶說そのものは、なるほど上述の如く、明確に時代的に『解深密經』以前のものとしての唯識學派の先驅思想であると爲すには、猶ほ一考を要するかも知れないが、然し四阿賴耶說と同樣のさうした思想が、勿論それは有部の『增一阿含經』に於てではないが、他經に於て、『解深密經』以前に存在してゐたのであるから、其の意味より云へば、所謂四阿賴耶說なるものは、時代的に見ても、立派に『解深密經』以前に存在してゐて、唯識學派の先驅思想を爲したものであると云ひ得るのである。果して然らば、『解深密經』以前に四阿賴耶の說があつたと云ふ適確な根據は如何なるものを指して云ふのであるか。以下それに就いて考察することとする。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本P. 8)。
(2) 成唯識論卷三(P. 23, a)。
(3) 妙法蓮華經玄賛卷一本(大正藏經三四P. 657, a)。

第五項　佛本行集經に於ける四阿賴耶說

唯識教系の經論には全然引用せられてゐないために、唯識學史上よりは、從來全く顧みられなかつたものに『佛本行集經』なるものがある。その『佛本行集經』中に阿賴耶なる名稱が出

てゐるのであつて、『經』巻三十三によれば、

爾時世尊、作二如レ是念一、我所レ證法、此法甚深、難レ知難レ見、如二微塵等一、不レ可二覺察一、無二思量處一、不思議道、我無レ有レ師、無二巧智開一可レ能レ致二我證一於法一、但衆生輩、著二阿羅耶一（隋言二所著處一）樂二阿羅耶一、住二阿羅耶一、憙二樂著處一、心多貪故、(1)

と稱し、阿羅耶を對象として著、樂、住、憙することが述べられてゐるのである。此れも一種の四阿羅耶說と見ることが出來るのであつて、『經』の精神を取つて云へば、前說の四阿賴耶說と全く同一の精神によつてゐると云はねばならない。卽ち前者『增壹阿含經』に於ては、愛せられるもの、樂せられるもの、欣せられるもの、憙せられるものを意味せしめてゐるのに對し、後者『佛本行集經』に於ては、著せられるもの、樂せられるもの、住せられるもの、憙せられるものを阿羅耶と稱してゐるのに過ぎないのである。『成唯識論』では、四阿賴耶を「貪が總別の三世の境」(2)と云ひ、或は「眞の愛著處なり」(3)と解してゐるのに對し、『佛本行集經』でも亦「隋には所著處と言ふ」と註してゐるのであつて、其の意味は全く同一である。吾々は無著に對し、その執藏釋を爲さしめるために直接影響を與へたものは『增壹阿含經』の四阿賴耶說であつたであらうと思ふのであるが、然し思想的に見ると、それは當然『佛本行集經』の四阿羅耶說や、或は『解脫經』に於ける愛藏思想が、亦唯識學に於ける賴耶の執藏釋に對して偉大なる影響を與へたものであると云つても差支へないと思ふ。隨つて、此等も亦阿賴耶識說への先驅思想をなしたものと考へねばならぬと思ふのである。無著の爲した執藏釋は、無著自身に於てでさへ、既に他の二藏より

も執藏に重きを置いて阿賴耶を釋してゐるのであるが、その傾向は無性に至つて更に顯著となり、護法に於ては全く執藏釋を以て第一義と爲すに至つたのである。隨つて、執藏釋第一義と云ふことは、支那・日本に於ける唯識學者の傳統的解釋となつた程のものであるから、かかる點より考察するとき、愛著處としての意味のもとに使用せられた此等『解脫經』や『增壹阿含經』や『佛本行集經』やの阿賴耶の思想は、その影響するところ實に甚大なりと云はざるを得ないのである。

註

(1) 佛本行集經卷三十三(大正藏經三 P. 805, c)。
(2) 成唯識論卷三(P. 23, a)。
(3) 成唯識論卷三(P. 23, a)。

第十章　阿賴耶識の先驅思想に對する結語

以上に於て述べ終つた樣な、諸種の事情や要求を動機として、然もその事情や要求を滿足せしめる爲めに契經に現はれた思想や或は小乘部派に於ける思想を以て足場とし、加ふるに瑜伽行者の深き禪定内觀によつて、遂に如實相としての本識を發見することが出來たのである。その本識は、先驅思想を足場とした關係上、その先驅思想と極めて類似はしてゐるけれども、然し發見者より云へば、先驅思想は結極一の足場として最後には除去せられねばならないものであつて、本識は此等の足場としての先驅思想とは全く別異の存在でなければならない。此の先驅思想と全く別異の存在である本識が發見せられたときが、卽ち大乘唯識學派の誕生した時であつて、大乘唯識學派の獨立は此の本識の發見によつて基礎づけられてゐるのである。而してその獨立の指標たる本識思想を押し立てて、此處に唯識學派の獨立を宣言したところのものは、とりもなほさず唯識學派が根本正依の經典として信奉してゐる『解深密經』に他ならないのである。卽ち、以上を以て第一編源流論を終り、以下本論中の本論に立ち入り、唯識學派としては最古の現存文獻である『解深密經』に現はれた本識の思想より研究を開始することとする。

第二編　獨立時代の心意識論

第一章　總論

此處に獨立時代の心意識論と稱するのは、所謂小乘部派の細意識說を完全に止揚し、大乘思想として第六意識とは別な、而してそれ自身獨自の組織を有する本識思想の成立を豫想し、その本識思想の成立時代より、次代の代表的論典たる『瑜伽師地論』の編纂せられる迄の時代に至る、阿賴耶識を中心とした心意識論を意味するのである。若し具體的に現に吾々に知ることの出來る經典に就いて云へば『解深密經』と『大乘阿毘達磨經』とに於ける心意識論と云ふことになるのである。故に、本時代に於ける各論の硏究に這入るに先立ち、先づ總括的に、此の時代に於ける心意識說に關する思想的特徵に關して一言することとする。

此の時代に於ける心意識論の思想的特徵を考察するのに就いて、吾々は、次の三點に着眼して之を概括しうると思ふのである。卽ちその第一には、本時代の思想が、源流時代の思想に對して如何なる特徵を有するかと云ふこと、その第二には、本時代の思想が、次期卽ち大成時代の思想に對して如何なる特質を有するかと云ふこと、その第三には、本時代中に於ける思想的變

遷如何と云ふことに關してである。故に、以上の三點に注意して、以下獨立時代の心意識思想の特性を考察することとする。勿論、問題は本識に關してであるが、小乘部派の細意識の思想は、その思想史的事實が示してゐる如く、論理的に之を考察しても、結極は大乘所說の本識にまで到達せねばならない運命を有してゐる。隨つて、部派所說の細心思想に關する發展經過の闡明は、恰も個體の發生が類の發達を代表してゐる如く、大乘に於ける本識思想の成立經過を示せるが如き觀がある。旣に述べた如く、唯識學派の學說中に於て、本識が構成せられねばならなかつた大いなる理由は、生命主義的な內觀に基いてゐる。源流時代に於ける細心思想に關する考察の仕方は、それが成立經過時代なるが故に、全く內觀的であることに氣附き易いのである。然るに、限りなき內觀によつて本識思想が構成せられ終るや、構成せられ終つた本識に對する說相は、本來の態度を廢棄して、全く原理的であり、演繹的な態度に依つて說示されてゐるのである。此の點が、獨立時代に於ける心意識論に來つて、前代に比較して先づ第一に氣附かれる本時代の特色だと云ひうる。

次に、本時代の思想を次期のそれに比較して、直ちに感ぜられる相違は識體に關しての問題である。卽ち、漸く源流時代の細心思想を止揚し得た本時代の心意識思想は、先づ非常な努力によつて產出せられた本識を、如何に組織するかに就いてその全力を注げるかの如くであり、隨つて餘の識に關する解說に至つては、殆んどそれに觸れてゐないのである。若しくは觸れるにしても、極めて簡單であつて、轉識に關しては、恐らく從來知られてゐた思想をそのまゝ採

用してゐたものであると稱するも不可なしであつて、『大乘阿毘達磨集論』等に於ける、所謂隨轉理門の説の如きは、恐らく本時代に採用せられた思想の名殘りであらうと思ふのである。從來、學界に於て認容されてゐた識と云へば六識身である。それに對し、本時代に於て全力を傾倒して組織した新興の識體は本識であるのであるから、隨つて末那識など云ふ樣な識體に關する議論は、本時代に於ては未だ學界に於ける問題とはなつてゐなかつた樣である。勿論、唐代の唯識學者は、獨立時代に於て既に末那識の存在を認めんとするのであるが、後にも論ずる如く、それは單なる獨斷に過ぎない。末那識が明瞭に成立し終つたのは次の論書に於ける大成時代であつて、次代に比較して考へるのに、當代には未だ末那識と云ふ樣なものの存在が知られてゐなかつたところに、却つて本時代に於ける心意識論の特徵があるのである。斯くの如く、前代と次代とに比して、右の如き特質を有する本時代の心意識論は、然らば問題を本時代にのみ限つて之を觀察するに、常に同一の歩調を以て終始したものであらうか。時代としては同一の大成時代に屬すべきものであるが、予の見るところでは、本時代の心意識説は、前後常に同一歩調を以て推移したものとは思はれないのである。卽ち同一時代の中に於ても、亦前期の『解深密經』と、後期の『大乘阿毘達磨經』との心意識思想に於て、確かに相違した傾向を察知しうるのである。卽ち、前期『解深密經』の本識思想は、これを源流時代の細心思想に比較すると、相當に理論化せられ、原理化せられてゐるのであるが、然しその本識を一切種子心識と稱して輪廻の主體と爲し、所持の種子を相名分別言說戲論と稱して、その內容を有漏に限定

してゐるところに、餘程小乘の生命主義的な立場を留めてゐることが窺はれるのである。更に換言すれば、『解深密經』に於ける心意識論は、部派の細心思想よりは理論化されてゐるが、然し未だ徹底的に理論化せられたとは云ひ得ないのである。然るに、一面に於ては多分に現實的意味を有しながら、然もそれが徹底的に理論化せられ、原理化せられたのは、まさしく當代後期の産物たる『大乘阿毘達磨經』の心意識思想に於てである。『解深密經』の根本識に、理論化の上より見て不徹底さが見受けられると云ふ意味は、それが有漏法の根據として流轉の現實を說くには何等の問題をも起さないのであるが、然し、無漏道の生起と云ふことに着眼して論を爲す場合、既に種子を有漏に限定してゐるのであるから、それでは無漏聖道の根據とはなり得ないと云ふところを意味してゐるのである。若し本識を中心として思想體系を樹立せんとするとき、それが聖道の根據たり得ないことは、確かに理論的に缺陷を生ずるわけである。然るに唯識學派は、結極賴耶一本の思想を主張せんとしてゐる學派であるから、その次の時代に於ては、當然此の缺陷に對する補正運動が起されねばならない。而して予の見るところでは、まさしくその補正運動として生じたのが、卽ち『大乘阿毘達磨經』に於ける阿賴耶識一本主義の思想であると思ふのである。故に『大乘阿毘達磨經』の阿賴耶識なるものは、もはや單なる有漏法のみの根據としてではなく、また無漏聖道の根據であり、涅槃得證の根據でもあるとして設定せられなければならないものであるのである。卽ち『經』(1)の頌に、

魏　扇多譯	陳　眞諦譯	隋　笈多譯	唐　玄奘譯
無始已來性、	此界無始時、	界體無始時、	無始時來界、
一切法所依、	一切法依止、	諸法共依止、	一切法等依、
有彼諸道差、	若有諸道有、	由此有諸趣、	由此有諸趣、
及令得涅槃、	及有得涅槃、	及涅槃勝得、	及涅槃證得、

と稱してゐるのは、まさしくその理論化の現はれとしての意味を有するものでなければならない。『大乘阿毘達磨經』の思想運動は、故に本識思想の徹底的なる理論化であり、頼耶一本主義の確立であつて、唯識學に於ける阿頼耶識思想は、形式上此處に來て先づ達すべき點にまで達し得たと云ひ得る。此等に關する具體的な論證は、後に至つて明示せられる筈であるが、兎にも角にも、今は先づ同一時代と雖も、前後兩期に於て斯くの如き相違があることに注意せねばならない。因て以下、先づ前期『解深密經』に於ける心意識思想よりその内容に關して考察を試みることとする。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本P. 5)。

第二章　唯識學史上に於ける解深密經の地位

唯識學史上最古の文獻に屬し、各部門一般に亘つて主要な役割をしてゐるのは『解深密經』であるが、殊に心意識論を中心として考察するとき、特に此の感を深うするものがある。小乘部派の細心思想を一轉飛躍せしめて、大乘阿賴耶識にまで發展せしめた本經の心意識思想は、あらゆる場合に於て、後期に産出せられる唯識論典の心意識說主張の根據となつてゐるのである。例せば『瑜伽師地論』卷七十五以下、本經の全部を引用して自己の所說としてゐるのはその著しいものであるが、心意識說のみより云へば、心意識相品に說かれてゐる、

阿陀那識甚深細　一切種子如瀑流　我於凡愚不開演　恐彼分別執爲我、[1]

と云ふ有名な頌は、『瑜伽師地論』[2]卷五十一に引用せられたのを始めとして、『顯揚聖教論』[3]卷一、『攝大乘論』[4]卷上、『成唯識論』[5]卷三等、少なくとも唯識教系の論部に於て、阿賴耶識の存在を論證せんとする場合に於ては、必ず教證として引用せられ、永く唯識學派に於ける第一の經典とせられてゐるのである。現に支那・日本に於ける玄奘所傳の法相宗系統に於ては、所依の經として『華嚴』『深密』『如來出現功德莊嚴』『阿毘達磨』『楞伽』『厚嚴』の六經[6]を數へてゐるが、就中『解深密經』を以て根本正依としてゐるのは最も明瞭に唯識學史上に於ける本經の地位を示してゐると云ふことが出來る。

註

(1)解深密經卷一(大正藏經一六 P. 629, c)。

(2)瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 579, a)。

(3)顯揚聖教論卷一(大正經藏三一 P. 480, c)。

(4)攝大乘論卷上(大正藏經三一 P. 133, b)。

(5)成唯識論卷三(P. 19, b)。

(6)成唯識論述記卷一本(P. 2, a)。

第三章　解深密經の異譯本に就きて

現代『解深密經』の異譯本として、藏經中に攝められてゐるものをあげると、大正大藏經卷十六によるに、

一、深密解脫經五卷　元魏　菩提流支譯

二、解深密經　五卷　唐　玄奘譯

三、佛說解節經一卷　陳　眞諦譯

四、相續解脫地波羅蜜了義經一卷　劉宋　求那跋陀羅譯

五、相續解脫如來所作隨順處了義經一卷　劉宋　求那跋陀羅譯

の五部四譯となる。其の中、所謂完全譯と稱せられるものは、魏譯と唐譯との二種であつて、他は部分譯たるに過ぎない。即ち若し四譯五部を對照すると次の圖表の如くなる。

（深浦正文氏著、解深密經解題の圖表に依る）(1)

經名	相續解脫經	深密解脫經	佛說解節經	解深密經
	○	序品第一	（通序之文）	序品第一
	○	聖者善問菩薩問品第二	不可言無二品第一	

品名			
○	聖者曇無竭菩薩問品第三	過覺觀境品第二	勝義諦相品第二
○	聖者善清淨慧菩薩問品第四	過一異品第三	
○	慧名須菩提問品第五	一味品第四	
○	聖者廣慧菩薩問品第六	○	心意識相品第三
○	聖者功德林菩薩問品第七	○	一切法相品第四
○	聖者成就第一義菩薩問品第八	○	無自性品第五
○	聖者彌勒菩薩問品第九之一 聖者彌勒菩薩問品第九之二	○	分別瑜伽品第六
相續解脫地波羅蜜了義經	聖者觀世自在菩薩問品第十之一 聖者觀世自在菩薩問品第十之二	（依敎奉持之文）	地波羅蜜多品第七
相續解脫如來所作隨順處了義經	聖者文殊師利法王子菩薩問品第十一	○	如來成所作事品第八

然るに『解深密經』中、心意識說に關聯するところのものは、第一には心意識相品、卽ち聖者廣慧菩薩問品であり、第二には分別瑜伽品、卽ち聖者彌勒菩薩問品であつて二品となるのである。故に心意識說に關する限り、宋譯と陳譯との兩本は直接的な關係を有しないこととなり、魏譯・唐譯の二本によつて論じられねばならないこととなる。然るに幸なる哉、『解深密經』中、心意識說に最も重大な關係を有する心意識相品の大部分が、世親の『攝大乘論釋』中に引用せられてゐるのであるから、心意識說に關する限り、吾々は上述の二本以外に、更に陳の眞諦の譯[二]及び

隋の笈多共行矩等の譯(3)をも併せ用ふることが出來るのである。眞諦・玄奘兩三藏所傳の唯識敎系が、傳承上相違せるものと一般に信ぜられ、其の敎義も亦大いに相違ありと信じられてゐる時に、眞諦三藏の譯出にかかる心意識相品の內容を知りうることは、殊に意味のあることでなければならない。本論に於ける研究は、常に唐譯の名稱を用ひてその題名としてゐるが、研究の內容は、勿論此等の諸譯を參照し、若し相違の義の存することがあれば、その理由を附して最も妥當と思はれるものを採用するのは言を要しないと思ふ。

註

(1) 國譯一切經、經集部三、解深密經解題(P. 7)。
(2) 大正大藏經卷三一(P. 157, b)。
(3) 大正大藏經卷三一(P. 273, c)。

第四章　解深密經の心意識說

第一節　總　說

既に一言した如く、予は『解深密經』の心意識說を考察するに就いて、心意識相品と分別瑜伽品との兩品に就いて之を述べんとするのである。成立し終つた現存の『經』より云へば、兩品共に同一經典中の所說に過ぎないのであるが、その成立過程上より之を見るならば、兩品の所說は必ずしも同時の所說とは見られないのである。此のことは、既に宇井博士の指摘せられてゐるところであつて、宇井博士はその著「東洋哲學史」に於て「解深密經として勝義諦相品・心意識相品・一切法相品・無自性相品がその原形に近いものであらうし、次に分別瑜伽品が加はり之によつて一應完結し、更に地波羅蜜多品と如來成所作事品とが添加せられ、最後に說處を十八圓滿の華藏世界となす序品が附せられたのであらう(1)」と稱してゐられる。これは無自性相品の終りに流通分があつて經の最後と思はしめ、又以後の各品も、各々流通分を有してゐるのであるから、少なくとも流通分を有するものが各別に別行の經として存在し、それが後に、何等かの機緣によつて結合したものであらうから、全く博士の所說の如くである。果して然らば、本經成立の經過より考察するに、本經に於ける心意識說は、先づ心意識相品の所說として現はれて、唯識學に於ける心意識思想の發祥を爲し、次で その說を豫想して、更に分別瑜伽品に於ける

心意識説を爲すに至つたものであらう。このことは、內容上より考察するも確かに首肯出來るのであつて、分別瑜伽品の說相は、心意識說に關する限り、心意識相品に比較すると極めて簡單であるが、然しその內容は、心意識相品の說を一層發展せしめてゐるものである。それらは、次下の研究によつて明瞭となるであらう。因つて以下、『解深密經』中に於ても、亦最も古き說と考へられる心意識相品に於ける心意識說より考究することとする。

註

(1) 宇井博士著、東洋哲學史(P. 37)。

第二節　心意識相品に於ける心意識說

第一項　心意識相品の梗概と主題

心意識相品に現はれた心意識說の梗概を論ずるにあたり、一品の所說を一見にして理解する爲めに、先づ心意識に關する次の如き簡單な科圖を示すこととする。(次頁往見)

その科圖に依つて明瞭である如く、心意識相品に於ける心意識義の梗概は、先づ一切種子心識なるものを主題として之をあげ、その心識を胎生學的な立場から觀察して六趣輪廻の主體として設定し、吾々の現實界は要するに此の一切種子心識の移りゆく姿、延びゆく姿以外の何物でもないことを示してゐるのであり、而して吾々の生命なるものは、此の一切種子心識の活

心意識相品に於ける心意識說科圖

- 初長行
  - 初正說心意識義
    - 初明一切種子心識
      - 相
        - 流轉趣生
        - 結生相續
        - 二執受
          - 初明二種
          - 後約界分別
      - 異名
        - 阿陀那識
        - 阿賴耶識
        - 心
    - 次明俱轉識
      - 法
        - 依本轉
        - 由緣生
        - 俱轉相
      - 喩
        - 暴流生浪喩
        - 鏡面生影喩
      - 合
  - 次說祕密善巧
- 次重頌

力によつて支へられてゐることを說かんとしてゐるのである。卽ち第一の流轉趣生と云ふことに關しては、永遠の過去世より永遠の未來へ輪廻する自己とは一體如何なるものであるか、自己の何ものが輪廻するのであらうかと云ふ疑問を豫想して、輪廻の主體は一切種子心識だと示してゐるのであり、次の結生相續に關しては、その輪廻の具體的な過程、卽ち生れると云ふ事實に關して說いてゐるのであつて、それを輪廻の主體である一切種子心識が、如何なる狀態によつて、發育してゆくのかと云ふことによつて說明してゐるのである。而して次の二執受は、此の輪廻の主體である一切種子心識が、吾々の肉體的並に精神的な生活力の源泉であることを述べてゐるのである。斯かる機能を有する一切種子心識なるが故に、又その一々の機能に對して、それに適當な名稱が附與せられねばならぬとして、或は阿陀那と云ひ、或は阿賴耶と稱し、或は心と稱せられると述べてその異名を明して、所謂一切種子心識を中心とした論述を終つてゐるのである。次に、一切種子心識と、此の識より派生したところの諸識との俱轉する狀況を述べて法・喩合說し、更に頌を以て終結してゐるのである。卽ち斯くの如くであつて、心意識相品一品の所明を全般的に云ふと、一切種子心識を主題として其の相狀を說きながら、それに附隨して識俱轉の狀況に於ける派生的な諸識をも亦考慮に入れて論述してゐると云ひ得るのである。然るに、近代に於ける一部分の唯識研究家は、本經が俱轉識段に於て本識を呼んで阿陀那識と稱し、阿陀那識の名稱のもとに盛んに本識の作用、相狀が說かれてゐるところに着眼して、心意識相品一品の所明は阿陀那識を中心とせる所論であると稱してゐるので

ある。[1] 斯くの如き見解は、教學史的に『解深密經』の特色を、次の『大乘阿毘達磨經』以下の阿賴耶識說に對して發揮する意味に於ては、可なり巧妙な方法であらうと考へられるのであるが、然し、それは必ずしも妥當な見解だとは評せられない。勿論斯くの如き見解は、何も近代の研究家によつて始めて提唱せられたものではなく、旣に唐代に於て、玄奘門下の神泰法師が述べてゐるところの說である。卽ち『瑜伽論記』卷二十之下に傳へるところによれば、泰法師は、心意識相品に於て、本識の異名として三の名稱があげられてをりながら、然も倶轉識段に於て阿陀那識が强調せられ、「阿陀那識爲依止爲建立」等と重要な提言が爲されてゐるのを見て、三名の中、阿陀那識を宗として說いてゐるのであると解してゐるのである。然ればこそ、頌に於ても、亦「阿陀那識甚深細」等とその名稱を用ひてゐるのだと云ふ意味のもとに、

泰云、此長行中雖通擧三名、而宗辨阿陀那、故但標陀那爲依止轉識而轉、後頌中但頌陀那名意在於此。[2]

と云つてゐるのである。成る程一往はもつともの說であると考へられる。然して神泰の說を見て何人も直ちに氣附くことは、彼は長行中に三名ありと云つてゐるけれども、『經』には實は四名あるわけであつて、然も神泰は、その四名中の最も重要なる一切種子心識なるものを見逃してゐることに氣附くのである。隨つて彼の說は、その見逃しより生じた說であるから、正しい見解とは言ひ得ないと思ふのである。又近代に於ける一部の研究者の說に對して云ふならば、予はそれらの人々に對しては、阿陀那識よりも更に重要視せられてゐるものに一切種

子心識があると進言したいと思ふのである。『解深密經』に於て、倶轉識段以後盛んに阿陀那識が唱へられるのは、何も本經の所說が阿陀那識を宗としてゐると云ふ意味ではなく、その場合に於ける本識の機能上、阿陀那識と云はねばならない他の理由があるからである。卽ち後に至つて詳說する如く、諸識が本識を依止として倶轉しうるのは、本識に執持なる機能があるからである。換言すれば、その機能を表面に識名として阿陀那識と稱してゐるのに過ぎないのであつて、此の場合他の名稱を使用し得ない意味が存してゐるからである。故に、如何に阿陀那識の語を繰り返して說いてゐても、『經』に於ては、それは要するに本識の一機能として認められてゐるのみに過ぎないのである。『解深密經』の說相より云ふと、其等の諸機能を統一した主題としては、一切種子心識なる名稱を使用してゐるのに注意せねばならぬ。此のことは、後に至つて明らかになる如く、實は『解深密經』の心意識說が、以後の心意識說へ如何なる經過を辿つて發展してゆくかと云ふことを考察する上に於て、極めて重要なことであるから、予としては特に明瞭にして置く必要があるのである。

註

(1)宇井博士稿、唯識思想の發達と其の一影響、(宗教研究、特輯號、昭和六年十一月發行)。
(2)瑜伽論記二十之下(大正藏經四二 P. 773, b)。

第二項　一切種子心識の異名とその意味

旣に述べた如く、心意識相品に於ては、輪廻の主體であり、生命の本源であり、一切の現象が依つて以て源泉と爲すところの一切種子心識をば、又阿陀那識 (ādānavijñāna) と云ひ、阿賴耶識 (ālayavijñāna) と稱し、或は又心 (citta) とも說いてゐるのである。而して世の唯識學者は、『解深密經』に於ける本識は、阿賴耶と云ふよりも、寧ろ阿陀那と云ふ名稱を用ふる方が適切だと一般に稱してゐる。なるほど心意識相品の重頌には「阿陀那識甚深細」と稱してゐるのであるから、その說には一理ある樣である。然し、もともと同一識體の異名として他の名稱をあげてゐるのであり、然もその異名は、同一識體の或る特殊的の部門に附與せられた名稱に過ぎないのであるから、よしんば一般學者の說に從つて阿陀那識と稱するにしても、その阿陀那識は單なる阿陀那識ではない。勿論、後世に至つて發展し終つた唯識學上に於ける阿陀那識の全體的意味內容を具備してゐるとは考へないけれども、少なくともその阿陀那識は、他の異名の有する意味、卽ち一切種子心識・阿賴耶識及び心等の有する意味だけはこれを內容としてゐるものだと考へねばならない。此處に於て、吾々はそれらの異名が有する意味を內含してゐる阿陀那識とは如何なるものであるかと云ふ問題を提出する前に、先づ『解深密經』に現はれた異名に關して、『經』には如何なる規定が與へられてゐるかと云ふことを考究するのを先決問題と考へるのである。

『解深密經』に於ては、阿陀那識の意味を規定して、阿陀那識とは有根身、卽ち現實の吾々の肉

體に隨つて恒に相續し、然もその肉體を執持して、極睡眠とか或は悶絶等の如き場合に於てすら、なほその肉體をして生命あるものとなさしめてゐる根本生命態として規定してゐるのである。卽ち、その意味を『經』には、

此識亦名阿陀那識、何以故、由此識於身隨逐執持故、(1)

と稱してゐるのである。後の完成せられた唯識學に於ては、阿陀那の意味は極めて複雜になり、二義或は三義を以つて釋してゐるのである。卽ち『成唯識論』卷三には、『解深密經』の阿陀那識甚深細の頌を出し、その阿陀那を釋して、

以能執持諸法種子及能執受色根依處亦能執取結生相續、故說此識名阿陀那、(2)

と述べ、或は又、

或名阿陀那、執持種子及諸色根令不壞故、(3)

と稱し、所謂執持と執受と執取との三樣の言葉を以つて、その次第の如く色根と種子と結生相續とに望めてをり、或は執持なる一語に依つて色根と種子とを執持せしめてゐるのである。此の學說を繼承した支那・日本の唯識學者が、例せば『瑜伽論記』に於ける景法師、『唯識述記』に述べられた基法師、或は『解深密經疏』の測法師等の說が、右の三義、或は二義を以つて阿陀那の意味を規定してゐるのはやむを得ない。然しそれは、護法等に依つて統一せられた本識觀より出發した所說と云ふべきであつて、決して阿陀那の原始的意味ではない。阿陀那、卽ち執受或は執持の本來の意味は、『俱舍論』卷二に、

有執受者、此言何義、心心所法共所執持攝爲依處、名有執受、損益展轉更相隨故、卽諸世間說有覺觸、衆緣所觸覺樂等故、與此相違名無執受、[4]

と述べてゐる如く、感覺力を有する有根身が、何に由つてその感覺力が附與せられてゐるか、その根據或は理由を解說してゐるところのものを意味するのである。『俱舍論』に於ける右の規定は、小乘一般に通ずる思想であるが、同時に大乘に於ても亦それを繼承してゐるのであつて、『瑜伽師地論』卷五十三には、

復次、云何色蘊差別、……三由識執不執故、……識執不執者、若識依執名執受色、此復云何、謂所託安危事同和合生長、又此爲依能生諸受、與此相違非執受色、[5]

と稱し、卷五十六には、

問、幾執受幾非執受、答五執受、五執受非執受、[6]

と說き、卷一百には、

執受法者、謂諸色法爲心心所之所執持、由託彼故心心所轉、安危事同、安危事同者、由心心所任持力故、其色不斷不壞不爛、卽由如是所執受色、或時衰損或時攝益、其心心所亦隨損益、與此相違名非執受、[7]

と述べてゐるなど、極めて明瞭である。右の說明に依つて所執受の法なるものが明らかにせられたのであるが、その結果、當然能執持たる阿陀那識の原始的な執持內容が推察せられる。果せるかな、無著は『攝大乘論』卷上に、『解深密經』の阿陀那識を釋して、

何緣此識亦復說名阿陀那識、執受一切有色諸根故、一切自體取所依故、所以者何、有色諸根由此執受無有失壞盡壽隨轉、又於相續正結生時取彼生故執受自體、是故此識亦復說名阿陀那識、(8)

と云ひ、獅子覺は『大乘阿毘達磨雜集論』卷二に、

阿陀那識者、謂能數數令生相續、持諸根等令不壞故、(9)

と稱してゐるのである。右所引の、『攝大乘論』並に『雜集論』の文は、一見執持と執取との兩義を以つて阿陀那を釋してゐるかの如く考へられるのであるが、執持と執取とは、結極現在の色根に對して述べてゐるか、或は未來の結生相續時の色根に關して說いてゐるかの相違であつて、所執持の內容に就いて相違があるわけではない。故に世親は、右『攝大乘論』の文を釋して、

一切自體取所依故者、又於相續正結生時、取彼生故執受自體、用此爲釋、謂由此識是相續識故、於相續正結生時、能攝受生一期自體、亦爲此識之所攝受、(10)

と說いてゐるのである。殊に眞諦譯の『世親攝論』には、色根を執持する義と結生相續を執取する義との中間に「此の言は重ねて前の問に答ふ」(11)と述べてゐる程であつて、執持の內容の同一であることを明瞭に指摘してゐる。然るに、『雜集論』に於ける獅子覺の註に至ると、既に「持諸根等」と稱して「等」の字を附加し、『成唯識論』が色根と種子とを執持の內容としてゐるその內容へ一步接近した形を示してゐるのであるから注意せねばならないと思ふ。

右の所論に依つて、吾々は初期唯識學に於ける阿陀那識の名稱は、本識が色根を執持する力

用を有する點に就いて與へられた名稱であることが理解せられるのである。然し、護法の『成唯識論』を權威とする人々より云へば、『解深密經』自身には「此の識を亦阿陀那識と名づく。何を以ての故に、此の識は身に於て隨逐し執持するに由るが故に」と說いてゐるのみであつて、別に執持の內容を色根と規定してゐないし、又獅子覺も「持諸根等」と註して、ほのかに種子をも執持の內容とすべきことを暗示してゐるのであり、殊に『經』自身前段に於て、既に一切種子心識の二執受として、一には有色の諸根と及び所依の執受卽ち有色根と、二には相名分別言說戲論の習氣の執受、卽ち種子との兩者を列擧してゐるのであるから、本經に於ける阿陀那識の執持內容は、有色根と種子との兩者であるとするのこそ寧ろ至當であり、『瑜伽師地論』や『攝大乘論』等は、內にはその意味を有してゐるのであるが、外的にはこれを略して述べなかつたまでであると主張する人人がある。卽ち支那・日本の法相唯識宗の學者は、悉く此の部類に屬する人人であると云ふも不可なしであらう。然るに、今予がそれら從來の說に反對す所以のものは、決して本經に於ける二執受の文を無視せんとするものではない。一切種子心識と阿陀那識とは、識體より云へば同一のものであるが、少なくともその名稱に現はれた役割には確かに相違がある。然もその役割の相違に着眼することに依り、唯識學派に於ける本識が、學的に如何なる意味を持ち、且つ如何なる徑路を經て發展したかと云ふことが闡明せられるから、吾々はその區別を明確にして置かうとするまでである。既に一方では一切種子心識と稱し、他方では阿陀那識と稱してゐるのであるから、兩者の間には、本識としての役割に相違がなければな

らない。隨つて一方に於て二の執受を說いてゐるのを理由として、直ちにこれを移して阿陀那も亦然りと云ふことは不可である。因つて、阿陀那識の執持の內容は、結極『經』の「於身隨逐執持」と云ふ簡單な文より之を求むるより他に方法はない。然るに吾々は、幸にも此の部分に關する異譯の經を數種類有してゐるのである。即ち魏の菩提流支譯に依れば、

彼識名阿陀那識、何以故、以彼阿陀那識取此身相應身故、(12)

と云つてゐるのであり、陳の眞諦譯『世親攝論』卷一に引用せられた本經の文に依れば、

此識或說名阿陀那、何以故、由此本識能執持身、(13)

と稱してゐるのであり、隋の笈多共行矩等譯の『世親攝論』卷一に引用せられたものに依れば、

此識或說名阿陀那、於身普遍持故、(14)

と說いてゐるのである。右三種の異譯の中、菩提流支譯と眞諦譯とは、共に明瞭に「阿陀那識は此の身に相應し、身を取る」と云ひ、或は「此の本識能く身を執持す」と稱して、執持の內容を身、即ち色根に限定して種子には觸れてゐないのである。斯くの如き文に依つて、唐譯・隋譯の文を推考するに、兩譯共に執持の內容を明示してゐないかの如く見へるけれども、その意味は「身に隨逐し、(身)を執持す」、或は「身に於て普遍し、(身)を持す」と訓ずることによつて明瞭にせられる。斯くてこそ、始めて初期唯識學に於ける用語としての阿陀那の意味が、極めて明確となつたわけである。

阿陀那識と稱せられた此の識體は、又同時に阿賴耶(ālaya)とも稱せらるべき力用を有してゐる

ると『經』には述べてゐる。阿賴耶と云ふ文字は藏と譯されてゐて、『攝大乘論』や『成唯識論』等は藏の意味を規定して、阿賴耶識が一切雜染品の種子を攝藏してゐる事情を能藏と云ひ、次に、阿賴耶識が七轉識の所熏處となつて七轉識の爲めに攝藏されてゐるのを所藏と說き、更に阿賴耶識は第七識の所執となつて自我と誤られる點を執藏と稱し、所謂、能藏・所藏・執藏の三義によつて規定してゐる。然も右三義の中、第三の執藏の義を以つて、本識が阿賴耶と稱せられねばならない最も本質的な重要さがあるのであるとされてゐる。即ち、護法が『成唯識論』に於て强くその說を主張して以來、支那・日本の唯識學者の通說となり、現今の人々も亦一般に然か說いてゐるのである。『瑜伽論記』に於ける景法師が「賴耶とは此に愛藏と云ふ」(15)と註してゐるが如きは、完全に第三義の我愛執藏。の意味を以つて阿賴耶の意味を規定してゐる適例と云ふべきである。此の一般的通說は、然し後代の完成された唯識學に於ける所說であつて、初期唯識學に於ける阿賴耶の意味とは考へられない。なるほど『解深密經』にも「我れ凡と愚とに於ては開演せず、恐らく彼れ分別し執じて我と爲ん」と頌し、本識が自我と執ぜらるる主體であることは明瞭に述べてゐるが、然しその場合、『經』には阿賴耶と云はずして阿陀那識が我愛執藏せらるると頌してゐるのである。果して然らば、『經』に於ける阿賴耶は如何樣に規定せられてゐるのであらうか。『經』に依れば、上述の如く、阿陀那と稱せられた識を又阿賴耶と說いて次の如く規定してゐる。

此識亦名阿陀那識、何以故、由此識於身隨逐執持故、亦名阿賴耶識、何以故、由此識於身攝受藏

隱、同二安危義一故、(16)

即ち、本識が又阿賴耶と云はれる所以は、その識體が「於レ身攝受藏隱、同二安危義一」の意味を有するからだと云ふことゝなる。右の理由は可なり不明瞭な言ひ表し方であつて、註釋者の意圖に從つて隨分自由な解釋が出來る。例せば德龍の『解深密經講讃』には、攝受をば阿賴耶識が現行の有根身を攝受する意味と解し、藏隱をば現行の阿賴耶識が一切の種子を藏隱する義だと釋して、

　今此識於レ身攝受藏隱者、攝受攝二受現行有根一、藏隱藏二隱一切種子一、即是上二執趣。義差別、爲二賴耶名能藏義一也、(17)

と述べてゐるのである。右の如き釋義は、唯識學上の敎理組織と完全に合致して極めて理解し易い註釋であるけれども、『解深密經』の結集者自身の意圖に一致するか否かは疑問に屬するのである、何となれば、「攝受」を德龍師の如く解するには異論はないが、藏隱を右の如く云ふことには直ちに首肯し難いわけがある。即ち異譯の諸文と照合するに、菩提流支譯には、

　亦名二阿黎耶識一、何以故、以二彼身中住著一故、一體相應故、(18)

となつてゐるのであり、眞諦譯には、

　或說名二阿黎耶識一、何以故、此本識於レ身常藏隱同二成壞一故、(19)

と說かれてゐるのであり、笈多共行矩等譯には、

　或說名二阿黎耶一、於レ身隱藏普遍、同二衰利安否一故、(20)

と稱せられてゐるのであつて、右諸種の異文を合勘するに、魏譯の「住著」は「住」が「藏隱」に、「著」が「攝受」に當り、陳譯では「常藏隱」とのみ云つてゐるのであるから、或は「攝受藏隱」の四字全部を以つて「常藏隱」とも解せられるが、恐らく陳譯には「攝受」の意味を缺いてゐて「藏隱」の一義のみが現はれてゐると見るべきであらう。次に、隋譯には「隱藏普遍」と述べてゐるが、普遍は隱藏の狀態を說明してゐるのであつて、これも亦「攝受」の意味を現はしてゐない。之を要するに、最も古い魏譯と最も新しい唐譯とには、「攝受」と「藏隱」或は「著」と「住」との兩義があるが、中間の陳・隋兩譯には、「藏隱」の一義しか述べられてゐない結果となる。斯くの如く考察すると、阿賴耶或は阿黎耶に不可缺的な意味は、「攝受」或は「著」にあらずして、「藏隱」或は「住」にあることとなる。然もその「藏隱」と云ふことは、德龍師が阿賴耶識が種子を藏することだと釋せられた意味ではなく、魏譯に「住」と稱してゐる如く、本識が身を所依として住してゐることを說いてゐるのである。換言すれば、『解深密經』の謂ふところに依れば、阿賴耶とは藏と云ふことであり、その藏の意味は、本識が何物かを藏すると云ふ通途の意味ではなく、却つて逆に、身に本識が隱れ藏せられてゐる意味となる。然も隋譯に依れば、身に隱藏せられてゐるが、その本識は身に普遍してゐると云ふのである。此の意味に於て、景法師が藏隱の義を釋して、

復於身隱藏、(21)

と云ひ「於身」の文字を插入したのは正しい理解である。或は又、測法師が『解深密經疏』に於て、『經』に於ける阿賴耶の釋相が、一般唯識部の諸論と相違してゐることに氣附いて、

梵云阿賴耶、此翻名藏、藏有三義……今依此經不同諸論、謂由此識於有根身能攝受彼、爲所依止、於彼藏隱、與所依身同安危故、此卽現識藏所依中故名爲藏、於所藏中一分之義。(22)

と綿密に釋してゐるのは、誠に卓越した見識だと云はねばならない。

斯くて吾々は、『解深密經』に於ける阿陀那・阿賴耶の意味が、後世一般に稱せられてゐる內容よりも餘程狹義に規定せられてゐることを知つたのであるが、『經』は、此の同一本識を更に心と云ふ言葉を以つて呼び換へてゐる。卽ち、本識は又心と稱せられる意味內容をも包含した識體だと云ふことになる。然るに心と云ふ意味に關しても、亦唯識學上古來種々に考へられてゐる。卽ち『瑜伽師地論』や『成唯識論』等に、心・意・識を釋して通別兩樣の扱ひ方をなし、通じて云へば、心と云ひ意と云ひ識と云ふも、特定の識を限つて述べてゐるのでなく、如何なる識と雖も、例せば前五識も第六意識も、乃至阿賴耶識と雖も、皆悉く心・意・識の三義を有してゐると云ふこととなるのであつて、世親が、『唯識二十論』に「心意識了は名の差別なり」(23)と稱してゐるのはその意味に他ならない。然し別して云へば、心・意・識の三者は、各々特定の識體を意味してゐることになるのであつて、今『經』の問題は、當然特定の識體を意味する後の範圍內の問題である。而して心を以つて特定の識なりと云ふとき、それが阿陀那識、或は阿賴耶識と稱せられる識體を意味することは諸論一致の意見である。果して然らば、その心と云ふ文字に關して如何なる內容を與へて、之を本識の異名としてゐるのであらうか。卽ち『瑜伽師地論』(24)卷六十三、『攝大乘論』(25)卷上、『大乘阿毘達磨集論』(26)卷二、『大乘五蘊論』(27)等、彌勒・無著・世親等の諸論書には、或は

集聚と云ひ、或は積集と說き、或は所熏と述べ、或は採集と稱してゐるのであるが、何れも阿賴耶識が諸法の種子を集積してゐる意味を然か說いてゐるのに他ならない。次に護法の『成唯識論』卷三、或は卷五には、如上の積集に更に生起の意味を加へしめて、心とは集起の義であると稱して、

　第八名心、集諸法種起諸法故、[28]

と云ひ、或は、

　雜染淸淨諸法種子之所集起、故名爲心、[29]

と述べてゐるのである。果して然らば、本經自身は、心に如何なる意味を有せしめてゐるのであらうか。卽ち唐譯に依れば、

　亦名爲心、何以故、由此識色聲香味觸等積集滋長故、[30]

と規定してゐるのであり、異譯の諸文を檢するに、魏譯には、

　亦名爲心、何以故、以彼心爲色聲香味觸法增長故、[31]

と云ひ、陳譯には、

　或說名質多、何以故、此識色聲香味觸等諸塵所生長故、[32]

と說き、隋譯には、

　或說名心、積聚增長色聲香味觸法故、[33]

と述べてゐるのである。經文の當面より眺むれば、積集增長を現行六塵の境として述べてゐる

る。心を諸識に通ずる現行積集、或は行相積集と解しては、阿賴耶識が種・根・器以外の境を所緣とすることとなつて敎相學上不理を來すであらうし、又自ら前に「二執受」と稱した經意にも戾ることとなる。因つて今は、何としても種子積集の義と解せねばならない。卽ち本經に於て、阿賴耶識を亦心と稱した意味は、彌勒・無著等の論書に於けると同樣に、色聲香味等一切の種子を積集し滋長するからである。

以上に依つて、吾々は本識の異名としてあげられた阿陀那・阿賴耶・心に關する『解深密經』自身の意味する內容を、後世に附加せられた內容、或は變化せしめられた意味と區別して闡明なし得たと思ふのである。然るに『經』は、此等の名稱の含む意味をば主題として取扱つてゐるのではなく、此等の名稱は之を異名とし、部分的な或る機能としてあげてゐるのであるから、『經』自身が主題として扱はんとするものは、それら異名の各々の意味を綜合的に統一したものとして他の名稱によつて述べられてゐるものを取扱はんとしてゐることは、『經』の組織、卽ち最初にあげた心意識相品の科圖に現はれてゐる說相よりして當然理解せられねばならぬところである。その綜合的に統一せられたものとしての名稱とは、とりもなほさず一切種子心識なる名稱であり、その說相は、既に一言した如く、胎生學的な方法によつて述べられてゐるのである。然しその一切種子心識なるものは、異名として阿陀那・阿賴耶・心の名を有してゐるのであるから、その說相の如何に拘らず、一切種子心識は當然それら異名の持つ意味を有しての一切種子心識であらねばならないことも亦明瞭である。因つて以下、此等三名の內容を有しな

から、然も一切種子心識と稱せられてゐる『解深密經』の本識に關して詳細に考察することとする。

註

(1) 解深密經卷一(大正經藏一六P. 692, b)。
(2) 成唯識論卷三(P. 19, b)。
(3) 成唯識論卷三(P. 14. a)。
(4) 阿毘達磨倶舍論卷二(校註P. 7, a—b)。
(5) 瑜伽師地論卷五十三(大正藏經三〇P. 593, c—P. 594, a)。
(6) 瑜伽師地論卷五十六(大正藏經三〇P. 609, c)。
(7) 瑜伽師地論卷一百(大正藏經三〇P. 880, a)。
(8) 攝大乘論卷上(大正藏經三一P. 133, b—c)。
(9) 大乘阿毘達磨雜集論卷二(大正藏經三一P. 701, b)。
(10) 玄奘譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 325, a)。
(11) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 158, a)。
(12) 深密解脱經卷一(大正藏經一六P. 669, a)。
(13) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 157, b)。
(14) 笈多譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 273, c)。
(15) 瑜伽論記卷二十之下(P. 1, b)。
(16) 解深密經卷一(大正藏經一六P. 692, b)。

(17) 解深密經講讃卷四(日本大藏經方等部章疏六P. 111, a)。
文中「上二執趣義差別」とある中の執趣の趣の字は恐らく受の字の誤寫なるべし。
(18) 深密解脱經卷一(大正藏經一六P. 669, a)。
(19) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 157, b)。
(20) 笈多譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 273, c)。
(21) 瑜伽論記卷二十之下(P. 2, a)。
(22) 解深密經疏卷十二(支那本P. 1, b—2, a)。
(23) 唯識二十論(P. 1, a)。
(24) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, b)。
(25) 攝大乘論卷上(大正藏經三一P. 134, a)。
(26) 大乘阿毘達磨雜集論卷二(大正藏經三一P. 666, a)。
(27) 大乘五蘊論(大正藏經三一P. 849, c)。
(28) 成唯識論卷五(P. 8, a—b)。
(29) 成唯識論卷三(P. 24, a—b)。
(30) 解深密經卷一(大正藏經一六P, 692, b)。
(31) 深密解脱經卷一(大正藏經一六P. 669, a)。
(32) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 157, b)。
(33) 笈多譯、世親造攝大乘論釋卷一(大正藏卷三一P. 273, c)。

第三項　一切種子心識に就きて

前項に於て既に述べた如く、一切種子心識はその異名である阿陀那・阿賴耶・心の意味をも有

してゐる一識體であるが、その識を『解深密經』で如何樣に考察してゐるかと云ふに、卽ち心意識相品に於て、

廣慧當レ知、於二六趣生死一彼彼有情墮二彼彼有情衆中一或在二卵生一或在二胎生一或在二濕生一或在二化生一身分生起、於レ中最初一切種子心識成熟、展轉和合、增長廣大、依二二執受一、一者有色諸根及所依執受、二者相名分別言說戲論習氣執受、有色界中具二二執受一、無色界中不レ具二二種一、(1)

と說いてゐるのである。右の說相を以てすれば、一切種子心識なるものは愛非愛の緣に隨ひ、無明・行・識等の所謂十二因緣の次第によつて、或は卵生、或は胎生、或は濕生、或は化生等の差別はあるが、六趣四生に於ける身分生起の初最の生命であると爲してゐる。換言すれば、輪廻の主體として考察せられてゐるのである。卽ち此處の文を、十二因緣に依つて解釋するとせば、如何なる所說によつて解すべきであるか、例せば唯識學派が後代に至つて完成した二世一重の說によるべきか、或は有部の三世兩重說によつて觀察すべきか等の問題があるが、『經』の文意は三世兩重說によつて解するのが親しい樣である。有部の三世兩重の釋に準じて十二因緣、卽ち無明・行・識・名色・六處・觸・受・愛・取・有・生・老死を釋すると次の如くなる。

無明――宿惑の位を無明としてゐる。卽ち過去世に諸の煩惱を起してより中有の最後念、卽ち現在の識支が起るまでを宿惑位としてゐる。中有を認めるか否かは一個の問題であつて異論のあることであるから、此處では「中有の最後念」の言葉を略して過去世より現在の識支が起るまでの一切煩惱とすればよいと思ふ。

行――行とは「宿の諸業を行と名づく」と稱してゐる如く、無明卽ち惱煩を起すことによつて必然的に生ずる業、それを行と稱してゐるのであつて、過去世に業を起してより識支の起るまでの善惡業を意味してゐる。

識――識に關しては「識は正しく生を結ぶの蘊なり」と稱してゐるが、過去世の惑・業、卽ち無明・行を緣として心識が始めて母胎等に託生する一刹那の位を謂ふ。此の時には勿論五蘊等があるのであるが、心識が獨り勝れてゐる爲め、又心識が主となつてゐるから特に識の名稱を與へたと稱してよいであらう。

名色――名とは心法の謂であり、色とは色法の謂である。『俱舍論』の頌には「六處の前は名色なり」と稱してゐる如く、六處、卽ち眼・耳・鼻・舌・身・意の六根たる生理機關は未だ具備しない時分、然も託生の第二刹那已後を云つてゐるのである。此の時には、母胎中に於て、未だ六根が具備する程には發育してゐないけれども、然し或る身體と或る心の作用とを有してゐる。

六處――胎內にて眼等の六根が具備した位を云ふ。

觸――觸に就いては「三受の因異なるに於て未だ了知せざるを觸と名づく」と稱してゐるが、卽ち出胎後二三歲までの位であつて、此の時代は唯匍匐して無思慮、無分別に、前後の苦樂を顧ることなく、唯現前の事物に觸對するのみである。眼前の境に觸對するのは根・境・識の三が和合し、觸の心所が生起して觸對せしむるに因るが故に、此の時代を觸と稱したの

である。

受――これは四・五歳より十四・五歳までの間であつて、此の時代には特に受、卽ち可愛の境に對しては樂受を、不可愛の境に對しては苦受を、中庸の境には捨受を起して領納する三受各別の作用が特に勝れてゐるから、此の時代を受と稱したのである。

愛――十六・七歳以後、愛心が次第に增長し、或は戀愛に著着し、或は衣服等の資具に對しても華麗なるものを求めて執着するを謂ふ。

取――三十歳以後の位であつて、貪心熾取して名利欲求の情息まず、貪欲の爲めに日夜汲々たるを謂ふ。

有――有とは業の異名である。現在世の因に未來世の果を有し、善惡の因種が能く苦樂生死の萠芽を肧胎する位であつて、終生造るところの業を總說して有と稱してゐる。

生――生とは「當有を結ぶを生と名づく」と稱してゐる。卽ち現在の業因によつて未來の苦果の生ずる一刹那の五蘊にして、現在より始めて未來に續生する初念の位を謂ふ。卽ち前の第三の識と同位である。

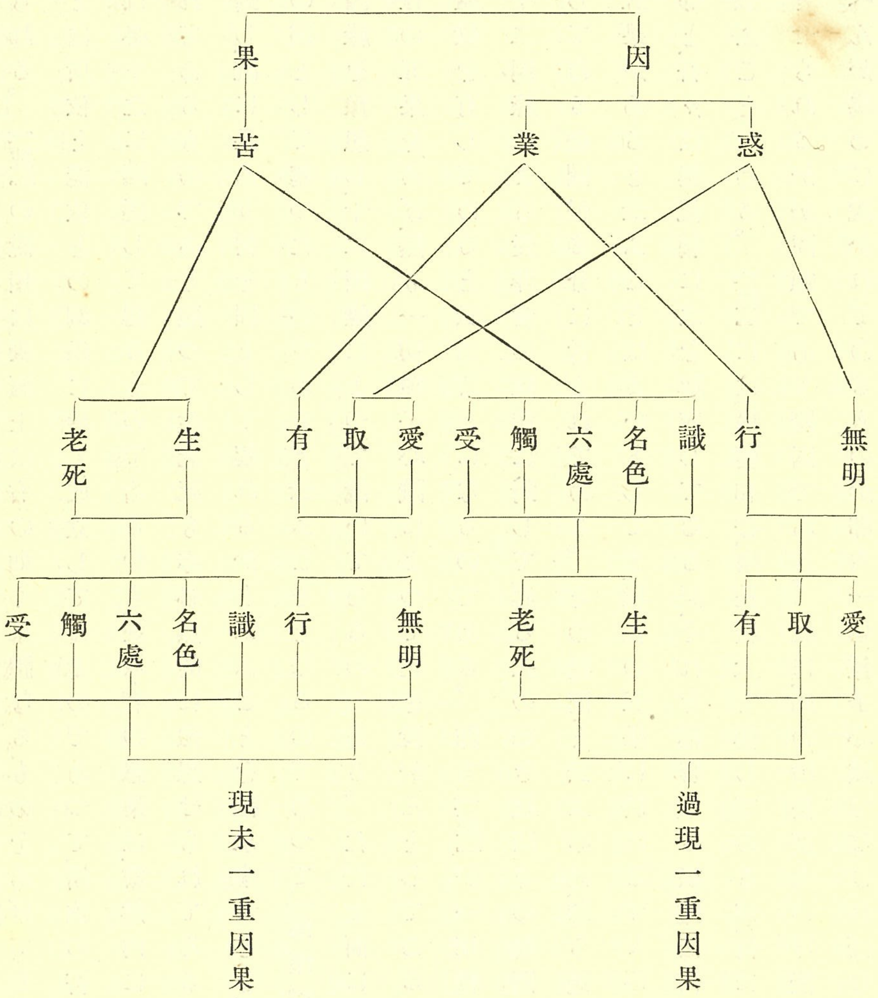
老死――「當受に至るは老死なり」と稱せられてゐるが、未來の老死は卽ち現在の名色・六處・觸・受の四位に當る。

卽ち右十二因緣を總括して云へば、無明と行とは過去の二因であつて、此の二因によるが故にその二因の所感としての識・名色・六處・觸・受の現在の五果があるわけである。而し之を惑・業・苦

に配すれば、無明は惑、行は業、識等の五果は苦果の關係に於て成立してゐる。故に以上の關係を以て、過去世と現在世との關係に於ける第一重の因果を完結したものと見られる。次に愛と取とは現在世に於ける一切の煩惱を攝するものであつて、若し過去世のそれに當嵌めると無明に當るものである。而して、有は現在終生の造業であるが故に行に當嵌るべきものである。隨つて愛と取とは惑であり、有は業であり、之を現在の三因と稱し、この三因によつて感ずるところのものが卽ち未來世に於ける生と老死との二果である。之を現在世と未來世との第二重の因果となし、合して三世兩重の因果と稱してゐるのである。斯くの如く、三世兩重の因果とは稱してゐるが、因果は單に三世にとゞまらず、過去の無明の前に生・老死あり、未來の生・老死の後に更に無明・行ありて因果斷絕することなく、輪廻無窮となるのである。卽ちその關係を圖を以て示せば次の頁に於ける如く之を理解し得るのである。

卽ち『解深密經』に於ける一切種子心識は、確かに上來の如き三世兩重の十二因緣の思想を背景として組織せられてゐるものであつて、『經』に「於六趣生死彼彼有情墮彼彼有情衆中、或在卵生、或在濕生、或生化生、身分生起、於中最初一切種子心識成就」と述べてゐるのは、十二因緣に於ける第三の識支の位を說いてゐるのであると思はれる。今はその身分生起の最初の識として、『經』獨特の一切種子心識なるものを立てゝゐるのである。而して『經』には更に「展轉和合、增長廣大」と稱してゐるのであるが、それは現在の五果の中、託胎の初一念を終り、以後漸時發育する狀況を說いてゐるのであつて、名色より受に至る四位を意味せしめてゐるのであると考

三世兩重十二因緣圖



へられる。『經』の說相は、表面上は右の如く果體なるものをあげてゐるのであるが、苦果と惑業とは、所依と能依との關係に於て成立してゐるのであつて、所依の苦果をあぐれば能依の惑業は必ず之に隨逐して起るものであるから、愛・取・有の惑業は、當然內にその意味を包含せしめられてゐるものであり、隨つて生・老死も亦必然的に豫想せられてゐる。或は又、現在世の五果に對し、既に果あり何を因として起れるかと云ふことを推求するとき、そこに當然無明・行を過去の因として起つたものであると云ふこととなるのであつて、『解深密經』の右の文は、當然十二因緣を豫想し、十二因緣によつて說いてゐるのである。ただ文面には、その過程中の一なる現在の五果をあげ、然も一切種子心識によつて之を說かんとしてゐるところに、本經獨自の敎義組織を有してゐると云ふことになるのである。卽ち、『經』が一切種子心識を說いてゐるのは、十二因緣による愛非愛の緣起に對して起る次の如き疑問、その疑問に對して之を解決せんとしてゐる企圖が多分に含まれてゐる。その疑問と云ふのは、卽ち過去の二因によつて現在の五果があると云ふことはよいとしても、現在の五果に於けるすゝみゆき、卽ち識・名色・六處・觸・受等と、吾々は無批判に之を認容してゐるが、それを認容する根據は何處にあるのであらうかと云ふことである。『經』には「展轉和合、增長廣大」と稱してゐるが、何に據つて左樣なことが可能とせられるかが問題であり疑問である。故に、此の增長廣大の可能性の根據を明示し、之に答へんが爲めに說かれてゐるものが卽ち一切種子心識でなければならないし、延ひては、又「依二執受、一者有色諸根及所依執受、二者相名分別言說戲論習氣執受」と稱せられてゐる言葉でも

なければならない。即ち識より名色、名色より六處、乃至受へと增長廣大してゆくのは理由なくして云ふのではない。何故に增長廣大し、順次に十二因緣の次第を追ふて進みうるかと云ふのに、それは、身分生起の最初識に、後に發育し、現起すべき一切の可能性、即ち種子なるものが藏せられてゐるからであると云ふのである。即ち最初識が、一切の種子を自己の體內に積集してゐるからこそ、此の識を一切種子心識と云ふのである。心とは、旣に述べた如く積集の意味である。故に一切種子心識より云へば、十二因緣の次第を追ふて發育する心身の狀況は、要するに自の體內に攝藏してゐる種子が次第に現起してゆく經過に過ぎない。本識が種子を藏してゐると云ふ本識のその機能を、『經』には又三者相名分別言說戲論習氣執受と稱してゐるのである。相名分別言說戲論の習氣、即ち有漏一切の種子を執受して有してゐるからこそ、展轉和合、增長廣大と云ふ樣なことが理論的に可能となるのである。本識の異名として『經』に心と云ふ名稱をあげ、それを積集滋長と釋してゐるのは、まさしく此處に依つて與へられた名稱である。右の如き考へ方を更に一般的に云ふならば、現に生起し存在してゐる精神も肉體も、或は吾々の眼に映ずる山も川も、耳に聽へる音も、皮膚に觸れるそよ風も、少なくとも吾々に經驗の出來る一切の自然界も、悉くこれ種子所生の現行でないものはないのである。旣に精神も肉體も自然界も、一切の事象は悉くこれ共に種子所生の法であり、種子は能生の法であると云ふ關係になつてゐる。然るに、能く產み出すところのものは生命でなければならない。即ち種子は生きたもの、生命あるものである。然るに、生命あるものが死滅せずして、生命を持

續するのは何故であらうか、この生命の持續に關して、生命を持續せしむるものとして『解深密經』ではやはり一切種子心識なるものを立ててゐるのである。種子は恰も卵の如きものであつて、因緣調熟することによつて孵化して雛となるであらうけれども、然し、卵として存續する間は、常に親鳥のために煖められてゐなければならない。然うしない限り卵は死滅してしまはねばならない。今、一切種子心識は親鳥の如きものであり、種子はその卵の如きものである。親鳥の一切種子心識が、常に卵なる種子を巢込つて煖めてゐるからこそ、卵は遂に孵化して雛となり得るのである。『經』に執受すると云つてゐるのは、まさしく此の親鳥が卵を煖めてゐることであり、それによつて生命を持續せしめてゐることを意味してゐるものでなければならない。右の如く、一切種子心識の執受により、執受せられてゐる一切の種子は生命あるものとして存續してゐるのである。一切の經驗の根である種子の確認によつて、吾々は一切の經驗の可能なる理由を知り得たのであり、十二因緣の進展する根據に就いて首肯することが出來たのであるが、然し更に考察をめぐらすと、猶ほ此處に問題が殘されてゐる。卽ちそれは、如何に經驗の可能性、卽ち因が具備してゐても、緣が之にともなはないならば、その可能性は永久に可能性に終つて遂に現實とはならないのであらう。果して然らば、『解深密經』には此の可能性が轉じて現實となると云ふことに就いての問題が解決せられてゐるかどうか、若し解決してあるとするならば如何樣に解決してゐるかと云ふ問題が殘されてゐるのである。然るに、『經』には此の問題に關して、後にも述べる如く「此の中に識あり、眼及び色を緣と爲して眼識

生ず」と稱してゐるのであつて、根・境・識の三和合の義を原則として一の經驗が生ずると云つて、右の問題に對して答へてゐるのである。これは佛教一般の議論であつて、何も本學派獨自のものではなく、むしろ本學派が一般佛教の原則を採用したのに過ぎないと云ふ方が適切である。然るに、三和合に關して、更に實際的場合を考慮に入れて考察するに、實際にあたつて問題になるのは根に就いてである。色を見ると云ふ一經驗に關して、唯識學派より之を考察するに、眼識が眼根を所依として色境を緣ずると云ふ如く、種子所生の根・境・識三者の和合より成立してゐることは論を待たない。勿論裏面的には、そこに根本依・染淨依・分別依、乃至、觸等の心所のはたらきを見なければならないが、表面的に云へば、三者和合と云ふことによつて說明が出來る。然るに、根を釋して發識取境と稱してゐる如く、事實上より云へば根の具不具と云ふことが最も重大な問題となる。例せば、今迄物を見ることの出來た人が、何等かの故障によつて盲になつたとせよ、それは決して眼識がなくなつたのでもなく、又境界が消失したのでもない。要するに眼根、卽ち視覺神經の故障に因由するのである。眼識に限らず耳・鼻・舌・身等の諸識の場合に於ても道理は常に同一である。故に現實の經驗の可能なる條件を考察するとき、その具闕が問題とせられるものは常に根に關してである。卽ち根が具備してゐるか缺けてゐるか、或は具備してゐても生活力を有してゐるか死滅してゐるかが問題である。根にさへ生活力があれば、根・境・識の和合によつて當然そこに具體的な一經驗が成立することとなる。然るに、問題の根に就いて考察するに、根の生活力と云ふことに就いて一種の疑問が起つてくる。

何とならば、根は有機的な物質であるに過ぎないが、その有機性なるものの根據如何と云ふことである。有機性と云ふことは、『經』に執受と稱してゐる意味に他ならないのであるが、大小乘を通じて、色法に執受、卽ち覺があるのは、心心所法の執受力によるからだと稱してゐる。卽ち『倶舍論』卷二に、

有執受者、此言何義、心心所法共所執持、攝爲依處名有執受、(2)

と稱してゐるのは卽ちそれであり、『瑜伽師地論』卷五十三にも、亦、

云何色蘊差別、……三由識執不執故、……識執不執者、若識依執名執受色、(3)

と稱してゐるのである。その意味は、吾々の心の作用が、常に肉體の上にはたらいてゐるから肉體に執受力、卽ち覺なる作用があるのだと云ふことである。隨つて、心の作用がはたらかなくなつたとき、肉體も亦覺力を失ふことになる。卽ち死と云ふ爛壞の現象は、心の作用が肉體にはたらきかけなくなるから、肉體も亦爛壞するのだと云ふことになるのである。然るに、此處に問題となるのは、日常經驗してゐる事實よりして、果して簡單に然う云へるかどうかと云ふことである。何とならば、此處に次の樣な事實がある。卽ち一人の人があつたが、その人は死によつて全く心的作用を閉息してしまつた。その爲めに肉體が次第に爛壞したとする。此の事實は前の說明によつて完全に解決出來るのであるが、然るに、更に他に次の如き一例がある。卽ちそれは、一人の修道者があつて、滅盡定に這入ることによつて全く心的作用を閉息してしまつたのである。心的作用を閉息してしまつた意味に於て、此の修道者は前の死者と

何等變るところがないのである。然るに、此の人の肉體は前者死人のそれの如く爛壞せずして、心ある人のそれと同じ狀態に於て存續してゐる。斯くの如き事實に直面すると、當然そこに、果して然らば肉體を存續せしめてゐるものは何なのであらうかと云ふ疑念が生じてくる。同時に右の事實によつて、普通吾々の考へてゐる斷續のある意識作用、乃至前五識の作用によつては、肉體は決して存續せしめられるものでないことだけは實證せられたのである。然し、右の如き入無心定の場合を除いて考へるならば、心心所の執受によつて覺があると云ふことは極めて妥當な說である。斯くて結極、唯識學派に於ては、前六識ではなく、前六識とは別體の識があつて、たとひ無心定に於ても問斷することなくして相續し、その心識が色根を執受してゐるのであらうと云ふところに落ちついたのである。卽ち『解深密經』に於ては、三世を一貫して恒不斷なる一切種子心識の不斷の執受力によるが故に、五根に執受ありとしてゐるのである。故に前六識は、たとへ滅盡定に這入つて滅するも、一切種子心識は滅せずして不斷に相續し、執受するが故に、肉體は依然として存續するとしたのである。斯くの如く、一切種子心識に色根執受の根據を認めることによつて、諸種の不合理を克服し、經驗を成立せしむべき根に對する問題を解決したのである。斯くして『解深密經』に於ては、種子によつて一切の可能性を認め、根によつて可能性より具體的な經驗を成立せしめるその成立に關して根據をあらしめたのである。斯くの如き兩樣の問題を解決することによつて、初めて『經』の所謂「展轉和合增長廣大」と云ふこと、卽ち一般的に云へば、十二因緣の進展と云ふことが理由づけられたこと

となるのである。故に、『經』には「展轉和合增長廣大依二二執受一」と稱してゐるのである。即ち竪の十二因緣は、橫の分別自性緣起によつて根據づけられ理由づけられてゐることになる。此の一切種子心識が色根を執受してゐる部面を取り出して、此の識を又執受識、或は執持識、即ち阿陀那識(ādānavijñāna)と云ふのである。而して、後段に至り、『經』は阿陀那識と云ふ名稱のもとに識俱轉の相を述べ立ててゐるが、如何に口を極めて阿陀那識を述べ立ててゐても、一品全體より大觀すれば、その部分は、結極二の執受の一面を廣說してゐるものであり、經驗の可能性に對して、可能性が現實の經驗となる爲めの諸の條件の論究より產れた派生的な論述に他ならないのである。

斯くの如く、『解深密經』では、一切種子心識を以て一切を解決する祕鍵として說いてゐるのであつて、その說相に至つては、三世兩重の十二因緣を背景として、まさしくは輪廻の主體としての一切種子心識を說きながら、同時に十二因緣の次第進展の可能なる根據を輪廻の主體自身に求めて之を一切種子心識と稱し、而して、内に一切經驗の現起すべき可能性を含有せしめ、更に、經驗が經驗せられる具體的條件として、有色根の力用の必要缺く可からざることに氣附き、その必用缺く可らざる有色根の力用も、亦一切種子心識の阿陀那なる作用によつて附與せられることを意味せしめ、一切を一切種子心識によつて解決せしめんとしてゐるのである。

註

(1) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 692, b)。
(2) 阿毘達磨倶舍論卷二(校註 P. 7, a)。
(3) 瑜伽師地論卷五十三(大正藏經三〇 P. 593, c—594, a)。

第四項　識倶轉の相と阿陀那識の機能

第一項、心意識相品の梗概と主題とを述べるにあたり、既に科圖をあげて示した如く、本項に於ける論述は、「初明」一切種子心識」段に對し、「次明」倶轉識」段に相當する部分にあたる。而して本部門に於て謂はんとする所は、先づ第一に、諸識が轉變するには本識、卽ち此處には阿陀那識と云ふ名稱が用ひられてゐるが、その阿陀那識を所依止とせねばならないこと、又前五識にあつては阿陀那識を所依止とする外に、更に必ず意識を分別依とせねばならないこと、等に關してである。之を科圖によつて示せば、卽ち「依」本轉」の一段にあたる。次に、阿陀那識が諸識の根本依となる以外に、五識身が生ずる爲めの生緣に關して、根・境・識三和合の生緣具足の義がなければならないと說示してある。卽ちこれは科圖に示すところの「由」緣生」の一段にあたる。而して、次に正しく諸識倶轉の相狀を明してゐるのであつて、前五識と同時に生起し、所行を同じくする所謂五同緣の意識と、前五識との倶轉の狀態を略述し、更に瀑流生浪の喩と鏡面生影の喩とを以て倶轉の義を助顯し、最後に法・喩合說してゐるのであつて、その間の事情を、

唐玄奘譯

阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉、謂眼識、耳鼻舌身意識、此中有識、眼及色爲緣生眼識、與眼識俱隨行、同時同境有分別意識轉、廣慧、若於爾時一眼識轉、卽於此時唯有一分別意識與眼識同所行轉、若於爾時二三四五諸識身轉、卽於此時唯有一分別意識與五識身同所行轉、廣慧、譬如大瀑水流、若有一浪生緣現前唯一浪轉、若二若多浪生緣現前有多浪轉、然此瀑水自類恒流無斷無盡、又如善淨

陳眞諦譯

依緣此本識、是識聚得生、謂眼識乃至意識、依有識眼根緣外色塵眼識得生、與眼識同一時共境有分別意識起、若一眼識生、是時一分別意識生、與眼識共境、此眼識若共二識或三四五共起、是時有一分別意識與五識共緣境生、如大水流、若有一能起浪因至則一浪起、若二若多能起浪因至則多浪起、是水常流不廢不斷、復次於清淨圓鏡面中、若有一能起影因至則一影起、若二若多能起影因至則多影

魏菩提流支譯

依彼阿陀那識能生六種識、所謂眼耳鼻舌身意識身、廣慧若一境界現前一識身起、無分別意識卽共眼識一時俱生、廣慧、若二三四五境界現前五識身起、無分別意識卽與五識一時俱生、廣慧、譬如流水若一緣起卽生一波、若二若三乃至衆多因緣俱起卽生衆波、廣慧、而彼流水亦不斷絕、復次廣慧、譬如無垢清淨明鏡、若有一像因緣現前卽見一像、若有二三衆多像現、卽能具見衆多異像、廣慧、而彼明鏡

鏡面、若有一影生縁現前唯一影起、若二若多影生縁現前有多影起、非此鏡面轉變爲影、亦無受用滅盡可得、如是廣慧、由似瀑流阿陀那識、爲依止爲建立故、若於爾時有一眼識生縁現前、即於此時一眼識轉、若於爾時乃至有五識身生縁現前、即於此時五識身轉、(1)

起、是圓鏡面不轉成影、亦無損減此本識猶如水流及鏡面、依此本識若有一能起眼識縁至、則一眼識起、乃至若有五能起識因至則五識起、(2)

爲彼種種諸像不異、廣慧、如彼流水明鏡像等、依止阿陀那識、住持阿陀那識、若一眼識因縁現前、即一意識共彼眼識同時取境、廣慧、若五識身五種因縁一時現前、無分別意識即共五識一時取境、(3)

と述べてゐるのである。世親が『唯識三十頌』を製作して「根本識に依止し五識は縁に随つて現ず。或ときは、倶なり或ときは倶ならず濤波の水に依るが如し。意識は常に現起す」と頌してゐるのは、全く『解深密經』の右所引の文に據つてゐることが理解せられる。魏譯では「有分別意識」が「無分別意識」となつてゐるが、これは陳・隋の二譯に「有分別意識」となつてゐる如く、有分別と訂正して解すべきものである。卽ち『經』の謂ふところによれば、本識たる阿陀那識を所依止とし、能建立とすることによつて、換言すれば阿陀那識が存在することにより、その識に依

存することによつて眼・耳・鼻・舌・身・意等の六識が轉起しうると云ふのであつて、阿陀那識は諸識に通じて根本の所依となるところのものである。次に各識の生起に關して別個に觀察するに、若し眼識に關して云へば、眼識は眼根と色境とを縁として生起するが、眼識のみの生起では未だ意識に自覺を生じない、色を見て青、或は赤の自覺が意識的に起るのは、意識が同時に作用してゐるからである。卽ちそれを『經』には「倶に隨つて行じ、同時同境に分別意識ありて轉ず」と稱してゐるのである。眼識のみならず、耳識乃至身識の生起する場合を考へても、必ず耳根乃至身根を所依となし、聲境乃至觸境を所縁として、然も同時に同境を縁ずる分別意識が倶に生起してゐることによつて意識的に對象の自覺がなされるのである。今は或る特定の識が各別に生起する場合のことを述べたのであるが、若し縁あれば、眼と耳との二識が共に起り、或は眼と耳と鼻との三識、乃至は前五識が倶に同時に轉起するのである。此の時も、又同時に阿陀那識を根本依となし、有分別の意識を分別依となし、各自の根を不共依となし、而して各自の境を縁ずることゝなるのである。『經』では阿陀那識を根本所依し、能建立として諸識が同時に倶に轉起する模樣を、譬喩を以て說いて、恰も大瀑流が不斷に流れてゐるところへ一浪の生ずる縁が現前すれば一浪が起り、二若しくは多浪が生起する縁が現前すれば二若しくは多浪が生起するが如きものであると稱し、然も大瀑流たる阿陀那識は、それ自身は恒不斷に流れてやまないと說いてゐるのである。或は淨鏡に、若し一影の生ずる縁が現前すれば一影が現じ、若し多影の生縁が現前すれば多影が生起する樣なものであると稱して、鏡面を阿陀那識に、一

若しくは多の影を諸の轉識に譬へて說明してゐるのである。斯くの如く、『經』の述意は極めて簡單である。

然るに、今の俱轉識段に於て、先づ第一に注意せねばならぬことは、前段に於ては、一切種子心識なる名目を主題として本識が說かれてゐるのに、今段に來つては阿陀那識と云ふ名稱のもとに本識が說かれてゐると云ふことである。既に一言した如く、近代の唯識研究家(ｲ)は、『解深密經』に於ける今段の所說に着眼して、『解深密經』では本識の三名をあげてゐるが、其の中に於て阿陀那識を最も重要視してゐると云ふ主張を爲してゐるのに對し、予は、『解深密經』の主題は飽くまでも一切種子心識であると云ふ主張を持してゐるものである。次に今段に於て考へねばならぬことは、『解深密經』に於ては末那識に關して未だ一言も觸れてゐないが、『經』自體は、末那識に關して如何なる見解を有してゐるかと云ふ問題である。次に第三の問題は、今段に於て諸識の俱轉を說いてゐるが、その諸識の體は一であるのか異であるのかと云ふ問題である。此の問題も、亦近代の學者によつて種々樣々に解釋せられてゐる樣であるから、是非共予の立場と主張とを明示して置く必要がある。然し識體一異に關する議論は、單に『解深密經』一經の問題でなく、唯識學史上後代に至つても亦問題とせられ、廣く永く論じられてゐる問題であるから、此の問題は章を改め一括して論ずるとして、今は主として第一、第二の兩問題を中心にして、其の上、他に附隨的の問題があれば附加して之を論ずることとする。

第一の、『解深密經』は阿陀那識を最重要視せるものであると云ふ近時學者の說に對する予

の意見は、既に述べた如く之を然らずとなすものである。予の見解は、飽くまで本經は一切種子心識を最重要視してその說を構成し、阿陀那識の如きは一切種子心識の部分的な方面を說いてゐるものに他ならないとするのである。其の理由は、第二、第三の兩項の議論中に自ら現はれてゐると思ふが、概括すれば次の如き二個の理由になると思ふ。卽ち其の第一は、心意識相品全體の組織上より大觀すると、組織上一切種子心識が主題となつてゐるのであつて、阿陀那識の如きは一切種子心識の步み、卽ち十二因緣の進展の可能性を說明する部分より別開されたものに過ぎないからである。其の第二は、形式上より考察しても、阿陀那識は阿賴耶識や、心の兩名と共に、要するに一切種子心識の別名、異名としてあげられてゐるのに過ぎないことである。右兩個の理由よりして、阿陀那識と云ふ名稱は、決して『解深密經』に於ける主題とはなり得ない位置にあると思ふのである。『經』に於ける文章の分量より云へば、成る程、阿陀那識の名稱のもとに說かれてゐる部分は、一切種子心識と云ふ名稱のもとに說かれてゐる部分よりも多い樣である。然しその文章を眺めるのに、分量的に云へば優勢である阿陀那識の文章は、實は一切種子心識に關する文章中の一部分を別開し、その部分的の文章を詳細に述べてゐるまでゞあることに注意せねばならない。具體的に指摘すれば、「俱轉識段」なるものは、吾々の經驗が如何なる根據により、又如何なる手續によつて成立してゐるかと云ふことを述べてゐるまでのものであつて、そのことは、上の簡單な『經』の文章によつても理解せられるであらう。然るに、「一切種子心識段」の後に、何故にその樣な問題が取扱はれねばならなかつたかと云

ふことを考察するのに、それは決して偶然ではないのである。何となならば、既に「一切種子心識段」に於て述べた如く、一切種子心識なるものは、十二因緣を背景にして述べられたものであり、十二因緣の經過を歩んでゐるものであるが、嚴密に云へば、十二因緣の歩みなるものは無雜作には許せないものである。即ち、歩み得る可能的な理由が明瞭にせられてこそ、そこに始めてその歩みを可能なものとして許しうる立場が出來るのである。而して、その可能的根據として說かれてゐるものを、前段で云へば「二の執受」であつたのである。即ち「二の執受」の中、習氣の執受によつて一切の可能性が附與せられ、根の執受によつてその可能性が現實となり得ることが述べられてあるのであると云ふことは、既に述べた通りである。斯くの如く可能性が現實となると云ふことが決定され解決せられたとき、一切種子心識による十二因緣の歩みなるものが始めて許容せらるるのであつて、前段の說明が完成せられるわけである。故に、『解深密經』に於ける一切種子心識段を完成せしめる爲めには、それ程迄に經驗の可能に關する根據と手續とが重要な役割をなすのである。然るに前段に於ては、その意味は根の執受なる言葉によつて充分含ましめてゐるのであるが、詳細な說明に關しては、未だ何等述ぶるところがなかつたのである。故に今、その現實の經驗なるものが如何なる根據により、如何なる手續のもとに成立してゐるかを說かんとして、始めて本識に阿陀那識なる名稱を與へて、そのことに關して說き及んでゐるのである。然るに、現實經驗の成立する根本的要件は、既に述べた如く、習氣の執受と根の執受とでなければならない。此處に於てか、根の執受に關する方面を別開詳述

して、本識を呼ぶのに根を執受する識卽ち阿陀那識と稱してゐるのである。これ一切種子心識が、今段に來つて突然に阿陀那なる名稱で以て呼ばれてゐる所以である。斯くの如く考察するとき、阿陀那識を中心として述べてゐる部分が、よし分量的に相當多量にあるにしても、それは既に「一切種子心識段」に於ける二執受中の一部門を別開したのに過ぎないものであることが理解せられるのであり、隨つて、『解深密經』に於ける主題は、依然として一切の種子心識でなければならないと云ふことに氣附くであらう。同時に阿陀那識は、又右の如き意味を背景にもつて此處に述べられてゐることを忘れてはならない。此の精神が形式に現はれたところ、遂に阿陀那識は一切種子心識の異名、別名として取扱はれるに至つたのである。卽ち文によつて之を示せば、「廣慧、阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉」と云ふ文によつて始められた說相を見ると、如何にも阿陀那識こそは本經一品の主要名目であるかの如く見へるのであるが、然し「阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉」と云ふことは、前段に於ける衆名の釋である「此識亦名阿陀那識、何以故、由此識於身隨逐執持故」と云ふのを言ひ換へたまでであつて、それ以外の何物でもない。卽ち、既に大衆部所立の根本識に關して論じた場合にも觸れた如く、本識が諸識の所依となつて諸識轉變の俱有依となりうるのは、本識が諸根を執受してゐるからである。本識が諸識の俱有依たる役目を果しうるのは、本識に諸根を執受する力能があるからである。そのことは『瑜伽師地論』卷五十一に、

云何建立互爲緣性轉相、謂阿賴耶識與諸轉識作二緣性、一爲彼種子故、一爲彼所依故(3)、

と云ひ、而して本識が諸識の所依となりうる理由に關しては、

爲所依者、謂由阿頼耶識執受色根、五種識身依之而轉、(6)

と說いてゐるのに依つて極めて明瞭である。執受、卽ち阿陀那と云ふことに依つて、本識が諸識の所依となりうるのであるから、諸識の所依としての本識を說く場合、その名稱は當然阿陀那識と云はねばならないのである。『瑜伽師地論』以來、本識の名稱は、その力用の如何に拘らず、影略互顯して自由に各種の名稱が使用せられたのであるが、それでも『成唯識論』卷七には、「依止根本識、五識隨緣現」の頌文を釋するにあたり、

論曰、根本識者、阿陀那識、染淨諸識生根本故、(7)

と稱して阿陀那識の名稱を使用してゐるのは、極めて適確に使用したものと思ふのである。斯くの如く觀じ來らば、何人と雖も、『經』は衆名を統一したものとして一切種心子識を主題とし、最重要視しながら、倶轉識段に於ては、衆名の一なる阿陀那識を、その名稱本來の意味よりするも之を用ひざるを得ずして阿陀那と云ふ名稱を使用したものであると考へられるのである。

次に吾々は、第二の問題、卽ち『解深密經』に於ける末那識の有無に關する問題如何を述べねばならない。

註

(1)解深密經巻一(大正藏經一六P. 692, b—c)。
(2)眞諦譯、世親造、攝大乘論釋巻一中所引、解節經(大正藏經三一P. 157, b—c)。
(3)深密解脱經巻一(大正藏經一六P. 669, a—b)。
(4)宇井博士稿、唯識思想の發達とその一影響(宗教研究、特輯號、昭和六年十一月發行)。
(5)瑜伽師地論巻五十一(大正藏經三〇P. 580, b)。
(6)瑜伽師地論巻五十一(大正藏經三〇P. 580, b)。
(7)成唯識論巻七(P. 9, a)。

第五項　解深密經に於ける末那識の成否に就きて

『解深密經』の結集者が、末那識の存在を自覺して『經』を結集したか、それとも末那識などに關することは、之を考慮することなくして結集したかどうかと云ふこと、換言すれば『解深密經』成立時代には、末那識なるものが一般の學界に認知せられてゐたか否かに關して論じてみやうと思ふ。

此の問題に關する舊來の所説を考察すると、大體に於て兩樣に分れてゐる樣である。卽ち第一には、『解深密經』の結集者は末那識の存在を知らずと云ふ説であり、第二には、末那識の存在を知らないのではないが、略して之を説かなかつたのであると云ふ説とである。前者は圓測の弟子道證が述べた數說中の一說であつて、『成唯識論了義燈』巻一末に、

要集又會、如㆓深蜜經㆒文唯顯說㆓第八與㆑六、意中合說㆓第六七㆒故、彼意唯信㆑有㆓第八識㆒、本未㆑信㆑有㆓第七末那㆒、(1)

と述べてゐるのによつて知られる。後者のそれは、圓測が『解深密經疏』卷十二に於て自ら述べてゐる說であつて、卽ち

此中應㆑說㆓末那俱轉㆒、而不㆑說者、擧㆑初擧㆑後準可㆑知故略而不㆑說、故瑜伽等通約㆓末那㆒以辨㆓俱轉㆒、(2)

と云つてゐるのによつて知られる。而して「略而不說」の義は圓測のみに限らず、舊來一般に唯識學者の信じてゐた說と云つてよい。道證の說の如きも、實は道證の本意より出たのではなく、唐時代に於ける唯識學上の一論題、卽ち一意識計の問題を取扱ふにあたり、自己の屬する西明寺學派と對立的關係にある慈恩寺學派の論難に對し、その師圓測の所說を救はんとした結果產出せられたところの窮餘の一說に過ぎないものであつて、謂はゞ一往の解釋に他ならないのである。共の問の事情に關して、詳細に明らめんと欲するならば、直接原典にあたつてその部門の研究に從事するより他はないが、予自身も、嘗つて『宗教研究』誌上で「曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係」(3)を論ずるにあたり、一意識計の問題を取扱ひ、且つ道證の說をも出して置いたから參照せられ度い。故に、說としては兩說あるけれども、先づ「略而不說」の義が一般の意見だと云ふべきである。これが從來の唯識學者一般の見解であつた樣である。然らば近代の研究に於ては如何と云ふに、『深密』に末那の思想ありや否やの問題は、近代の研究に於ても亦依然として兩樣に分れてゐるのである。卽ち古說を繼承する宗學者達は「略而不說」

の義を用ひ、教學史的な新研究に立つ人は、『深密』に末那なしと云ふ説を持してゐるのである。然し此處に考慮せねばならぬことは、『深密』に末那なしと云ふ教學史的な研究に於ける主張が、唯單に經典に説いてゐないから末那識の思想なしと云ふのみでは、單に事實を述べてゐる迄であつて學説とはなつてゐない。經典に末那を説いてゐない位の事實は、他の一説を立てる人と雖も、既にとくより萬々承知してゐるのである。然るに猶ほ「略而不説」と云ふには、然か主張すべき理由があるからである。即ち事實『攝大乘論』等の如き論書を見るに、本識と轉識とを相待して説くときには、末那識なるものを立派に立ててゐるにも拘らず、時あつて轉識を總稱する場合には、六識、或は六識身と呼んでゐる事實が隨處に見受けられるのである。斯くの如き場合が事實現に存してゐる以上、『解深密經』に轉識を説くにあたつて、六識身と稱して末那識を云はず、末那の言葉が存在しないとしても、だからその思想迄も存在しないと云ふことは斷言出來ない事になる。末那識が存在しないと云ふ何か積極的な論證のない限り、如何に『經』に説いてないから存在しないと強調してみても、存在すると云ふ側の人々より、『攝大乘論』等に準ずるに、これも亦略して説かざるのみであると云はれても、何等反駁し得ない事となり、結極水かけ論に終らねばならない。從來『解深密經』には末那識が説かれてゐないと云ふ言葉は之を耳にするけれども、積極的に末那識の思想は未だ成立せずと云ふ論證を爲した人のあることは之を耳にしないのである。此處に於てか、予は「略而不説」と云ふ從來の宗學的所説に對して、新に『深密』に末那なしと云ふ教學史的な積極的論證を試みんと思ふのである。

此の論證を爲すにあたり、吾々の最も注意を要することは、『解深密經』に於ける諸識倶轉の說相を熟讀玩味すると云ふことである。卽ち『經』の文面をよく見ると、『經』には「阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉、謂眼識耳鼻舌身意識」と云ひ、先づ本識を依止となし建立となすことに依つて六識が轉ずると稱しながら、次の「示由緣生」段、及び「明倶轉相」段に於ける實際的敍述に來ると、卽ち、

唐玄奘譯	陳眞諦譯	魏菩提流支譯
此中有識眼及色爲緣、生眼識、與眼識倶隨行、同時同境有分別意識轉、有識耳鼻舌身及聲香味觸爲緣生耳鼻舌身識、與耳鼻舌身識倶隨行、同時同境有分別意識轉、(4)	依有識眼根緣外色塵眼識得生、與眼識同一時、共境有分別意識起、(5)	若一境界現前一識身起、無分別意識卽共眼識一時倶生、(6)

と稱してゐるのであり、或は又、

唐玄奘譯	陳眞諦譯	魏菩提流支譯
若於爾時一眼識轉、卽於此時、唯有一分別意識、與	若一眼識生、是時一分別意識生與眼識共境、此眼	若二三四五境界現前、五識身起、無分別意識卽與

眼識同所行轉、若於爾時二三四五諸識身轉、卽於此時唯有一分別意識、與五識身同所行轉、[7]

識若共二識、或三四五共起、是時一有分別意識與五識共緣境生、[8]

五識一時俱生、[9]

と稱してゐるのであつて、六識身の轉變を說くと稱しながら、事實に於ては理論的に前五識の轉變しか說いてゐないのである。これを說いてゐないのは、恐らく『經』の結集者が、五俱の意識も獨散の意識も、事實としては之を經驗し、その轉變は勿論事實として之を認容してゐながら、理論的に之を證明する域に迄は達してゐなかつたためであらうと思はれる。隨つて、右所引の文に依つて明瞭である如く、分別意識の存在は、勿論之を述べてゐるのであるが、それは分別意識の轉變に關して述べてゐるのではなく、事實上その存在を許容し、而して之が前五識の分別依となつてゐることを述べてゐるのに過ぎない。故に『經』の「示依本轉」段には、「六識身轉」と稱しながら、理論的には五識の轉變に關してより述べられてゐないのである。第六識が轉變する狀況に關して、述べ度いのは山々であるが、理論的には、殘念ながら云ふことが出來なかつたのであると云ふ前後相違の說相を來してゐる。此の前後相違の說相こそ、まさしく予の着眼點である。何が故に斯くの如き說相を來し、又斯くの如き說相は何を意味してゐるのであらうかと云ふことを考察して、率直に予の所見を云ふならば、それは、『經』の結集者が未だ第六意識の轉變すべき理論的根據を發見し得なかつたためであると斷定するより他に考へ方

がないのである。何とならば、第六意識の轉變すべき理論的根據を求むるならば、唯識學の組織上よりすれば末那識に求めるより他に致し方がないのである。然るに『經』の結集者が、末那識の存在を認識してゐなかつたために、第六意識の轉變する理論的根據を求めるにしても求め樣がなく、その結果、第六意識の轉變を說き度いのが腹一ぱいでありながら、遂に之を說き得なかつたと云ふ說相となつたのである。其の間の苦しい事情を暴露したものが、卽ち『經』に於ける前後相違の說相となつて現はれたものである。見よ『經』には、「示二由レ緣生一段」に於て、識が轉變するには根・境・識の三和合を條件として述べ、前五識に關して各々その根と境と識との和合に依つて轉變すべきことを立派に說きながら、然も第六意識に關してのみは、その識と境とが明瞭に理解せられてゐるにも拘らず、その根に關しては未だ充分な自覺がなく、隨つて遂に第六意識の轉變が說けなくなつてしまつてゐるのである。と云つて薩婆多有部等の說の如く、無間滅の意を以つて第六意識所依の根とも云ひ得ず、或は又、上座部の如く、胸中の色物を以つて意根となすことも出來ず、或は又經量部の如く、前念の第六意識を所依の根となす說等にも教理上讃意を表し得ず、本學派の主張としては、後世の唯識學者が主張した如く、前五識のそれの如く、必ず增上であり、不共であり、同時に俱有なる所依を求めて之を根とするより他の方法は許し得ないのである。然るに、第六意識の爲めに、增上であり、不共であり、俱有なる所依は、『解深密經』の結集者には遂に認識することが出來ずして終つた爲め、第六意識の轉變は心持の上より云へば述べたいのが腹一ぱいであつたのにもかかわらず、事情やむを得ずして遂

に說くことが出來ずして終つたのである。此の間の消息は、『經』の說相と『瑜伽師地論』に述べられてある次の文とを比較すると思ひなかばに過ぎるものがある。即ち『瑜伽師地論』卷五十一によるに、

謂由㆓阿賴耶識執㆒受色根㆒、五種識身依㆑之而轉、非㆑無㆓執受㆒、又由㆑有㆓阿賴耶識㆒故得㆑有㆓末那㆒、由㆓此末那爲㆒依止㆒故意識得㆑轉、譬依㆓止眼等五根㆒五識身轉㆖、非㆑無㆓五根㆒意識亦爾、非㆑無㆓意根㆒、(10)

と述べてゐる。即ち「由㆓此末那爲㆒依止㆒故意識得㆑轉、譬依㆓止眼等五根㆒五識身轉㆖」と云へる文は、如何にも『解深密經』が云はんとして未だ云ひ得なかつた要點を衝いてゐると思ふ。斯くの如く觀じ來ると、『解深密經』に末那識を說いてゐないのは、宗學者の所謂「略而不說」ではなくて、『經』の結集せられる當時には、未だ末那識の思想が成立してゐなかつたのだと斷言することが出來るのである。且つ右の如く然か主張すべき充分な積極的理由もあるのである。因つて、若し後時の唯識學派が、或は八識說を立て、或は九識說を立てたのに對比すると、『解深密經』時代には七識說しか成立してゐなかつたと云ふことになり、且つその七識說も、六識と阿賴耶識とより成る七識說であつて、末那識の如きは阿賴耶識より以後の所產であると云ふこととなるのである。

註

(1) 成唯識論了義燈卷一末(大正藏經四三 P. 673, c)。

(2) 解深密經疏卷十二(支那本 P. 4, a)。
(3) 拙稿、曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係(宗教研究、新第八卷、第一號、P. 104, b—107, c)。
(4) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 692, b)。
(5) 解節經(大正藏經三一 P. 157, b)眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一中の所引に依る。
(6) 深密解脱經卷一(大正藏經一六 P. 669, a)。
(7) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 692, c)。
(8) 解節經(大正藏經三一 P. 157, b)眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一中の所引に依る。
(9) 深密解脱經卷一(大正藏經一六 P. 669, b)。
(10) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。

第六項　心意識相品の重頌

心意識相品の最後には、有名な阿陀那識の頌があり、その有名な頌、

阿陀那識甚深細　一切種子如瀑流
我於凡愚不開演　恐彼分別執爲我(1)

を以て一品を結んでゐる。此の頌は、勿論其の意味をも亦重要視しなければならないが、然しそれよりも先づ第一に注意を引くのは、寧ろ後世の唯識學派の人々が、心識説を述べるにあたつて、常に之を以て第一の教證としたと云ふ點に於て重要な役割を演じてゐるものであり、同時に此の頌が、常に第一の教證となつてゐると云ふことによつて、『解深密經』の唯識學史上に於ける地位をいやが上にも高めてゐる點に於ても、亦極めて興味のあるものとして考察せら

れねばならない。即ち例せば、『瑜伽師地論』も『攝大乘論』も『顯揚聖教論』も、將又『成唯識論』も、少なくとも、瑜伽部論書にして心意識を說くほどのものであるならば、必ず右所引の頌を第一等の權威としてゐるのである。次に教理的見地より此の頌を眺めることに依つて、吾々は次の如きことを教へられるのである。それは、護法の唯識學を繼承した玄奘・慈恩の新譯唯識に於ては、本識を阿賴耶と毘播迦と阿陀那との三位に分ち、阿賴耶の位を、又は我愛執藏現行位と稱し、七地以前の菩薩と二乘の有學と、及び一切の異生の無始より人執の滅する位に至る迄を意味せしめ、本識に關して凡愚執我の對象たる意味が濃厚であるから、その位に於ける本識に對して阿賴耶の名稱を附與するのであると說き、『成唯識論』卷二には、

　此識自相分位雖レ多、藏初過重是故偏說、[2]

と云つてゐるのである。阿賴耶を能藏・所藏・執藏の三藏によつて釋することは、既に『攝大乘論』に現はれてゐる說ではあるが、『攝大乘論』に於ける三藏の釋を、執藏に中心を置き、『攝大乘論』の意も亦然りであると力說したのは無性並に護法の所說である。然るに今吾々は、『解深密經』の頌に、凡愚執我の對象たる本識が、阿賴耶とは稱せられずに阿陀那となつてゐることによつて、唯識學派に於ける阿賴耶識の原意は、必ずしも護法の釋の如くではなかつたことがわかるのである。同時に『解深密經』時代に於ては、護法の唯識が爲した如く、阿賴耶・毘播迦・阿陀那等と、本識に對して異なれる名稱を與へることにより、本識の分位を決定するが如き考へもなかつたことが知られるのである。而して護法の爲した執藏釋の如きは、恐らく『阿含』にあ

つたと稱せられてゐる愛・樂・欣・喜の四阿賴耶說を用ひて自說に應用した無著の『攝大乘論』に萠芽を發し、無性の『攝大乘論釋』に於てその傾向を助長し、而して無性の學說に强い影響を受けた護法に至つて完成せられたものであると考へられる。なほ此の點に關しては、後に無著の心意識說を述べるにあたつて詳細に論究しやうと思ふ。而して『解深密經』の頌に對する註釋の變遷に關して云へば、世親に從へば、

唐　玄奘　譯

阿陀那識者、所釋異名、甚深細者、難二了知一故、一切種子如二瀑流一者、次第轉故、一切種子刹那展轉如二瀑水流一相續轉故、恐二彼分別執爲レ我者、一行相轉故分別執可レ得、(3)

陳　眞諦　譯

執持識深細者、云何此識或說爲二阿陀那識一、能執二持一切有色諸根一、謂能報(執)二持有依(色)五根及相等習氣一故此識亦名二阿陀那一、深細者難レ滅難レ解故、法種子恒流者、一切不淨品法能生熏習所二依住一、如二水流一、念念生滅、相續不レ斷、於レ凡我不レ說者、諸凡夫人無二甚深行一、不レ求二一切智一、根鈍故不下爲二凡夫及二乘一說上、彼勿二執爲レ我者、一相起相續長、若衆生依レ經起二邪分別一、即執二此識一爲レ我、恐レ起二邪執一故我不二爲說一(4)、

と云ひ、無性によれば、

言甚深者、世聰叡者所有覺慧難窮底故、言甚細者、諸聲聞等難了知故、是故不爲諸聲聞等開示此識、彼不求微細一切智智故、一切種子如瀑流者、刹那展轉相續、不斷如水瀑流、我於凡愚不開演者、懷我見者不爲開示、恐彼分別計執爲我、何容彼類分別計執窮生死際、行相一類無改易故、(5)

と說き、而して護法は更に、

以能執持諸法種子、及能執受色根依處、亦能執取結生相續故、說此識名阿陀那、無姓有情不能窮底故說甚深、趣寂種姓不能通達故名甚細、是一切法眞實種子、緣擊便生轉識波浪、恒無間斷猶如暴流、凡卽無姓、愚卽趣寂、恐彼於此起分別執墮諸惡趣障生聖道、故我世尊不爲開演、唯第八識有如見相、(6)

と述べてゐるのであつて、其の解釋は次第に精密になり、同時に非常に固定してしまつたのである。慈恩等の支那の唯識家は、勿論護法の說に隨つて自說をなしてゐるのであるが、然し上の如くその變遷を見ると、護法の釋のみが必ずしも唯一のものと決めてしまふことも出來ないのであることに留意する必要がある。

以上數項の論述によつて、吾々は大體、『解深密經』心意識相品に現はれた心意識說、就中本識を中心として之を考察し終つたのである。同時にその心意識說よりして、一切の諸法は悉くこれ一切種子心識より顯現したものであると云ふ一種の唯識說をも考察し得たのである。

而して右の研究を、今日吾々の頭に浮んでくる唯識學なるものと比較するとき、その組織構造

が、まだ〳〵將來、大いに發展せねばならぬものであると云ふことが理解せられるのである。
然るに此處に注意せねばならないことは、『解深密經』に於ては、上來組織せられ構成せられた
ところの心意識說に關して、それらの說が或る立場に立つて組織せられてゐるものであると
云ふことを言ひ漏してゐると云ふことである。若し右の敎說が、或る立場のもとに構成せら
れてゐるのであるならば、吾々にはその立場をも理解すると云ふことが、又心意識說を理解す
る上に就いての根本的な要件とならねばならないことになるのである。故に吾々は、以下右
述の敎說が構成せられてゐる立場を考察すると同時に、此の場合、他に更に如何なる立場があ
るか、而して若し他の立場によつて構成するならば、右述の組織は如何樣に變化せしめられね
ばならないか等に關して論を進めることとする。

註

(1) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 692, c)。
(2) 成唯識論卷二(P. 12, b)。
(3) 玄弉譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 325, a)。
(4) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 157, c)。
(5) 無性造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 383, b)。
(6) 成唯識論卷三(P. 20, a)。

第三節　心意識說の領解の仕方に關する兩樣の立場

上來吾々は、敎義に對する領解の仕方などと云ふことは問題にせず、心意識相品に現はれた文字によつて、文字のまゝ之を論述し理解して來たのである。然るに同じ心意識相品に於て、『經』には心意識義に對する領解の仕方に就いて、少なくとも兩樣の立場があると云ふことが言明せられてゐるのである。故に吾々は次に、上來述べ來つた心意識義を如何樣に領解せねばならないか、卽ち領解の仕方に關する異なつた立場に就いて『經』の謂ふにまかせて之を考察する必要があるのである。

『解深密經』の說くところによれば、上來屢々述べ來つた心意識の敎義を、概念的に理解する理解の仕方は、その敎義組織を理解すると云ふ點に於ては不可ではないが、未だ徹見證悟したものとは云ひ得ないと云つてゐる。卽ち『經』には概念的な理解の仕方をば、法住智(1)に由る理解の仕方であると稱してゐる。それは心意識の祕密に於て善巧なるものとは云ひうるけれども、未だ心意識の一切の祕密に於て善巧なるものとは許し得ないとしてゐるのである。法住智とは、『瑜伽師地論』(2)卷十の釋に依れば、眞實智に對する言葉であり、同じく『瑜伽師地論』(3)卷九十四に依れば、涅槃智に對する言葉であつて、共に佛の施設開示を無倒に知ると云ふことを意味してゐる。無倒に知るが故に、確かに心意識の祕密に於て善巧なるものではあるが、然しそれは施設開示を無倒に知るのであつて、未だ施設開示以前の無施設の深祕にまで徹してゐる

ないから、謂はば一分の祕密に於て善巧なるものであつて、未だ一切の祕密に於て善巧なりとは許し得ないこととなる。隨つて、法住智に對する眞實智、或は涅槃智こそは、無施設の深祕にまで徹到した一切の祕密に於て善巧なるものであると云はねばならない。斯くて『解深密經』には、

廣慧、如是菩薩雖由法住智爲依止爲建立故、於心意識祕密善巧、然諸如來不齊於此施設彼爲於心意識一切祕密善巧菩薩。(4)

と述べてゐるのである。果して然らば、如何なるものを一切の祕密に於いて善巧なる菩薩となすのであらうか。此の質問に對して、『經』には、

唐玄奘譯

廣慧、若諸菩薩、於內各別如實不見阿陀那、不見阿陀那識、不見阿賴耶、不見阿賴耶識、不見積集、不見心、不見眼色及眼識、不見耳聲及耳識、不見鼻香及鼻識、不見舌味及舌識、不見身觸及身識、不見意法

陳眞諦譯

廣慧、諸菩薩、由如實不見本識及阿陀那識等於內於外、不見藏住、不見生及長等、不見識眼色及眼識、不見耳聲及耳識、乃至不見身觸及身識、(6)

魏菩提流支譯

廣慧、若菩薩不見內外阿陀那、不見阿陀那識、能如實知、不見阿梨耶、不見阿梨耶識不戲論心、不見眼、不見色、不見眼識不見耳、不見聲、不見耳識不見鼻、不見香、不見鼻識不見舌、不見味、不見舌識、不見身、

及意識、是名勝義善巧菩薩、如來施設彼爲勝義善巧菩薩(5)、

不見觸、不見身識、廣慧、菩薩不見內外意、不見內外法、不見內外意識、能如實知、廣慧、我説如是諸菩薩等善知第一義(7)、

と述べてゐるのである。上來の所説が、法住智に依つて詳細に心意識義を見てゐるのに對して、此處には更に「不見」と云ふ立場のあることを論じてゐるのである。斯くて吾々は、所謂見と所謂不見との立場による領解とは如何なる意味のものであらうかと云ふ問題に當面したわけである。先には見となり、後には不見と稱した『經』意に關して、圓測の『解深密經疏』には三説をあげてゐる。第一には眞諦三藏の説であつて、眞諦の謂ふところに依れば、上來明すところの心意識は總てこれ虛妄である。それを俗解に依つて一往その義理を述べたものに過ぎない。隨つて若し第一義に立つて之を云へば、虛妄の識は無所有であるから「不見」と云はねばならぬと云ふ意味のことを述べて次の如く云つてゐる。即ち圓測の引用せる眞諦記には、

眞諦記云、菩薩若如此前來見識色等此依俗解、佛不記説此人解心意識祕密義、由如實不見前來所明識義、佛方記説此人解心意識祕密義、此明識虛妄無所有即眞、由達本祕密、於虛妄之末、方始明了也(8)、

と説いてある。次に第二解は、根本智に由つて諸法の自體たる平等眞如を契證するが故に、阿

陀那識等の體用差別を見ないそのところを「不見」と云ふのだと解して、

又解云、於內各別者、內謂眞如諸法自體、故名爲レ內、各別者、隨レ詮顯レ眞名爲二各別一、此意說、地上菩薩依二勝義諦一、由二根本智一、於レ內各別由レ證二眞如一、境上如實不レ見二阿陀那用一、如實不レ見二阿陀那體一、賴耶及心體用差別、準レ此應レ知、(9)

と述べてゐる。次に第三の解釋は、第二義に於て、根本智が眞如平等を契證することに依つて一切の差別相を絕するのを「不見」と稱したのだと限定したのに對して、智を根本と後得とに通ぜしめ、無漏智を以つて如實に心意識の自相を了知し、諸の分別を離るゝのを「不見」と云つたのであつて、心意識の組織を無視するのでないと稱して、

又解云、於內各別者、阿陀那等諸法體上皆有二自共相道理一、於レ中自相現量境故名レ之爲レ內、諸法自相各附二自體一名爲二各別一、是故雜集第一云、自內所受是知義、此即現量知二自相一義、又瑜伽第二、復作二此言一依知言說者、謂各別於レ內所レ受所レ證所レ觸所レ得由二此因緣一爲レ他宣說、若依二此釋一、正體後得皆是現量、如實了二知陀那自相一離二諸分別一故名二不見一、非二無分別乃名一二不見一、(10)

と說いてゐる。右釋家の三說は、何れも道理がある樣であるが、吾々は更に根本的に、『經』自身の中に於て、此の問題に就いて、何か答へてゐるところがないであらうかと云ふことを吟味する必要がある。然るに心意識相品に於ては、その希望に對する何等の手懸りをも發見し得ないのであるが、勝義諦相品に於ける勝義諦の相を以つてすれば、まさしく今の「不見」の意味を『經』自身に依つて釋しうるのである。即ち『經』は、勝義諦を明すに就いて四の大段を以つて分別

し、第一には勝義諦の離言無二の相を、第二には勝義諦が一切の思惟分別を超越してゐることを、第三には勝義諦が諸法一異の相を超過してゐることを、第四には勝義諦が遍一切一味相なることを明し、何れも長行と偈頌とに由つて論述してゐる。故に勝義諦相品の說意をそのまま利用して今の「不見」を釋するならば、まさしく圓測の第二義が之に合致する見解だと云ふことになるのである。然るに今の「不見」の意味は、勝義諦相品に於ける所說を內容として有しながら、更により以上の意味を有してゐるものでなければならぬ。何となれば、今の所說は、心意識義に就いて「不見」と云つてゐるのであるから、勝義諦眞如法性に關して離言絕相と稱してゐるのと、其の間に事情の相違がある。若し「不見」の義を解して心意識義の組織を否定するものであると云ふ人があれば、それはまさしく空執に墮してゐるものである。所謂惡取空者の所見に他ならない。少なくとも『解深密經』の經意を得たものとは云へないのである。何となれば、『經』には勝義諦の離言絕相を覺し終つた如來は、他の爲めに宣說し、顯示開解し、施設照了すると云ふことを說いて勝義諦相品には、

善清淨慧、我於下如レ是微細極微細甚深極甚深難通達極難通達超二過諸法一異性相一勝義諦相上、現正等覺、現等覺已、爲レ他宣說、顯示開解、施設照了、(11)

と述べてゐるのである。果して然らば、此處に顯示開解せられ、施設照了せられたものは如何なるものであらうか。それは、とりもなほさず、上來述べ來つたところの萬法唯識の心意識の法門に他ならないのである。卽ち、此處に開顯せられた萬法唯識の心意識義なるものは、既に

眞如平等の理を契證し、然る後に、それ以上の世界より開示せられた法門に他ならないのである。換言すれば、唯識學に於ける一切の法門は、總てこれ無分別智を基礎とし、その上に構成せられた勝義の法門であることに氣附かねばならない。之を理世俗などと云ふのは、その法門を、有漏智の對象として解する理解の仕方に關する立場に就いて與へてゐる言葉であつて、決して法門自體に關して述べてゐるのでないことに注意せねばならない。斯くの如く、勝義諦相品に於ける所說を充分に會得して後、吾々は再び心意識相品に立ちかへり、而して心意識相品に現はれた「見」と「不見」との立場を考へると、自ら經意が理解せられるのである。卽ち「不見」と稱せられた經意は、勝義諦相品の所說によつて會得した如く、決して萬法唯識の心意識義たる法門自體を否定するのではなく、法住智を依止となし、建立となすことによつて見られたる阿陀那・阿陀那識等の心意識義の理解の仕方それを否定してゐるのであり、法住智による理解の仕方は、所謂理世俗を立場とした理解の仕方であつて、その樣な立場によつて理解せられた心意識義は結極眞實ではないと批評してゐるのである。既に述べた如く、法住智は佛の施設開示を無例に知るには知るけれども、未だ開示以前の無施設の深祕に迄は徹し得ないものである。佛の無漏智に依つて施設せられた法門は、深祕を探り得て後の施設である。斯くの如く觀ずるとき、「不見」の言葉は法門に對する批評ではなく、問題は法門を理解する修行者の心にあるのである。六祖慧能が、二子の風動幡動を議するを聞いて、風動にあらず幡動にあらず動は自心なりと喝破した言葉が想起せられるではないか。此の意味に於て圓測の第三解は、予の

云はんとするところと極めて近いと思ふのである。果して然らば、無倒に知るべき法住智の所見の、如何なる點をば不滿として『經』には「不見」と否定したのであらうか。此の點は證悟の問題であつて、結極その境地にまで到達しなければわからぬと云ふことになるのであるが、强いて想像することが許されるならば、次の如く云ひ得ると思ふ。それは無漏智に依る法門の領解と、地前法住智に依る法門の理解との間に、根本的な差違があると云ふことである。卽ち、法住智に由る心意識義は所緣の解であるが、無漏智に由る心意識義は所證の行であらねばならぬ。若し勝義諦相品に於ける言葉を借りて云へば、前者の心意識義は異生展轉の所證であり、但有相の境界であり、但言說の境界であり、但表示の境界であり、但諍論の境界であるが、後者のそれは聖者自內の所證であり、無相の所行であり、不可言說の言說であり、表示を絕したる表示であり、諍論を絕したる勝過の世界である。換言すれば、法住智による心意識義の組織は、その組織以外の組織を拒否し、心意識義の限定は限定として他の限定と對立する。然るに、無漏智に由る心意識義の組織は、無相の所行なるが故に、諸の表示を絕したるが故に、同時に他の組織と融通し、その限定は遍一切一味なるが故に無限定の限定となる。前者は一相に墮し有相に執するが、後者は無盡であり相卽相入である。心意識の相に墮し、相に執するものを、何が故に『經』に「不見」と稱して否定したかは、法空を主張する大乘としては當然である。卽ちそれは法執に墮してゐるからである。慈恩大師が、外境は無なり內識は有なりと云ふ唯識義を唱導しながら、言下に、

若執二實有諸識一可レ唯既是所執、亦應二除遣一(12)、

と警告を與へてゐるのは、全く今とその問題を等しくするものであり、善く本經の精神をば繼承せるものと云ふべきである。斯くて一相有相の執を破したる心意識義は、無相の相なるが故に、その一相一相何處を抑ふるも擧體法性に隨順し、遍一切一味ならざるはない。眞諦三藏が、釋して「識虛妄無所有卽眞」と稱したのも、亦此の意味を傳へたのに他ならない。法住智を依止となし建立と爲すことに由つて理解せられ、その理解の上に成立してゐる心意識義は「不見」と否定せられねばならないが、「不見」によつて顯はるゝ積極的な內容は、依然として『經』に述べられた心意識義に他ならないのである。

斯くて予の「不見」に對する見解は略ぼ述べ盡されたのである。「不見」に對して斯くもくどくど主張する所以は、近代の一部の唯識研究學者が、世俗・勝義の二諦を單に法門の上にのみ論じ、一般にその心意識論を俗諦の所說となし、その內容を明瞭に指示せずして、然も別に勝義諦の法門が存するかの如く言ひ放つてゐるからである。若し斯くの如き論法を以つて本經の心意識義を議するとせんか、必ずや「不見」を以て前來所明の心意識義の法門を否定するものと解することとなる。然るに他方「不見」によつて否定せられた後、そこに現はるべき勝義の心意識義の說示がないのであるから、その結果遂に一種の懷疑論に陷らねばならないこととなる。又よしや、『經』に心意識の說のみ存してゐても、そこには實意が存しない事となり、その結果、『經』自身の上より云へば、心意識相品などと云ふ一品を述べることと自體が無意味なことを爲して

ゐることになる矛盾を犯してゐることとなる。斯くの如く『經』を見なければならないと云ふことは、明らかに『經』の眞意を得ない結果より導き出された結論であつて、經意を得ざる事も甚だしいものであり、經說を破壞するものだと云はねばならない。なほ世俗・勝義に關する事は、『東方學報』（東京第四冊）所載の拙稿「唯識學に於ける二諦義の研究」を參照されん事を望む。

右の如き「不見」に關する予の見解は、勿論『經』自身に對する研究より產れ出たものであるが、同時に旣に一言した如く、「不見」をば心意識義なる法門を否定するものだとせられる近代學者の說に對して力强く主張する必要があると思ふ。

註

(1) 解深密經卷一（大正藏經一六 P. 692, c）。
(2) 瑜伽師地論卷十（大正藏經三〇 P. 327, c）。
(3) 瑜伽師地論卷九十四（大正藏經三〇 P. 835, c）。
(4) 解深密經卷一（大正藏經一六 P. 692, c）。
(5) 解深密經卷一（大正藏經一六 P. 692, c）。
(6) 解節經（大正藏經三一 P. 157, c）。
(7) 深密解脫經卷一（大正藏經一六 P. 669, b）。
(8) 解深密經疏卷十二（支那本 P. 15, b）。
(9) 解深密經疏卷十二（支那本 P. 16, a）。
(10) 解深密經疏卷十二（支那本 P. 16, a）。

(11) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 691, b)。
(12) 大乘法苑義林章卷一末(P. 2, a)。

第四節　部派の細心思想より解深密經に於ける本識思想へ

『解深密經』が現存せる文獻中、唯識學派の直系として最古の文獻に屬することは既に述べた通りであるが、最古であり、直系であるところの『解深密經』の心意識義を、小乘部派の思想と、或は又、大乘教中に於ける如何なるものと、最も緊密な關係を有してゐるかと云ふことを、少しでも明瞭にして置くと云ふことは、本經自體の研究より見ても、或は又、唯識學派全般の思想系統の源流を知る上に於ても、極めて重要な問題であらねばならない。斯くの如き具體的な研究は、未だ全く學界にその成果を見ないところのものであるが、學界未踏の斯くの如き分野に對して、果して今どの程度に迄開拓し得られるかと云ふことは、容易に豫測を許さない問題ではあるが、然し上述の如く、極めて緊要の問題なるが故に、少しでも手を染めることが出來ればよいと云ふ希望のもとに研究を進めることにする。右の希望を充す一方法として、今は便宜上、心意識相品に於ける問題を、次の如き三點より考察することとする。先づ第一には、一切種子心識を明す中の說相並に衆名、第二には、俱轉識相に於ける所說、第三には祕密善巧段に於ける「不見」の義、如上の三點に分つて之を考察することとする。

先づ第一に「明」一切種子心識」段に於ける說相を見るに、それは既に述べた如く、一切種子心識を胎生學的に考察し、十二因緣を背景としての趣生の主體として述べてゐるのである。六趣輪廻の思想は、業道思想を背景として當然産れ出る思想であつて、部派佛教各派が一般に信奉してゐる教條であるから、敢て珍とするには足らないが、然しその輪廻思想を滿足させんが爲めに、或る原理、卽ち趣生の主體なるものを立てて之を說明せんとしたもののあることは、今の場合大いに注目に價するのである。此の有我的思想の特徴を把へることによつて、吾々は部派佛教の或る學派と、『解深密經』の思想とを連結することが出來るのである。斯くの如き有我的思想を漸時醸成し、强調したのは、一般に考へられてゐる如く、上座部系統に屬する部派であつて、犢子部・正量部の非卽非離蘊我を初めとして、化地部の窮生死蘊、經量部の一味蘊、乃至分別上座部及び分別說部の有分識等がある。此等の細心が、何れも主として輪廻轉生の主體として設定せられたものであることは、それらに關する文獻よりして當然承認せられねばならないものである。然う云つたからと云つて、勿論それらの細心思想が、敎義上他にも或る役目を有してゐると云ふことを否定せんとするのではない。敎義上他にも或る役目を果しながら、然もそれらの思想が設定せられねばならなかつた最大の、而して根本的の理由は、何と云つても輪廻の主體として之を設定せんとしたところにあるのである。成立し終つた唯識學派の本識思想より、此等の細心思想を考察するならば、それらの思想の間には、既に別章に於ても既に論じた如く、之を唯識學派の本識に望めるのに、勿論親疎の差別は認められねばならない

と思ふけれども、然し趣生の主體であると云ふ一點より云ふならば、『解深密經』心意識相品に於ける趣生の主體として見られた本識は、犢子部・正量部・化地部・經量部・分別上座部等の有我的思想を一様に繼承し、之を發展せしめ、それより脱化したものであると云はねばならないと思ふのである。

次に、本識に與へられた異名よりして、その異名に相當する本識の機能に對する先驅思想を考察する。『解深密經』に説かれてゐる本識に關する諸種の異名は、その體より云ふときは勿論同一體であつて、諸種の名稱は、要するにその異名に過ぎないことになる。然るに、その異名に相當する本識の機能なるものを考へると、異名に相當する本識の機能なるものは、相互に特異性を有してゐて、全く別個のものとして取扱つても何等の差支へもなく、又然うする方が研究上便利の様である。此の機能と機能との特異性個別性なるものよりして、吾々は本經の本識は、もと部派佛教の多方面の思想を綜合統一して出來上つたものであると云ふ暗示をうけるのである。因つて吾々は、先づ第一に阿陀那識なる異名よりして、その異名の有する本識の機能に對する先驅思想を求めることとする。既に述べた如く、後世の護法等の唯識思想に於ける阿陀那の意味は、執持・執受・執取の三義を以つて釋してゐるのであつて、極めて複雜なものとなつてゐるが、唯識學派に於ける原始的意味、卽ち『解深密經』に於ける阿陀那識の意味は、肉體をして生命あらしめてゐるものを指示する意味以外の何物でもない。そのことは、既に理解ずみの通りである。換言すれば、阿陀那識と稱せられねばならなかつた理由は、本識の一機

能として、肉體に生命力を附與する勢力を有してゐるもの、生命の泉であると云ふ理由のもとに與へられた名稱である。此の阿陀那識の考へ方は、前述の上座部系統の有我的思想と、その考へ方に於て餘程隔りがあることに注意せねばならぬ。隨つて、阿陀那識の先驅思想なるものは、之を上座部系統の有我的細心思想に求めることは出來ないのであつて、少なくとも他の何ものかに求めねばならぬことだけは明瞭である。予の見るところでは、斯くの如き意味の阿陀那識に對して、その先驅をなすものは、今のところ大衆部所說の根本識より他に適當なものはないと思ふ。即ち大衆部所說の根本識とは、『異部宗輪論』に、

心遍於身(一)、

と云ひ、而して慈恩が之を釋して、

述曰、即細意識遍依身住、觸手刺足俱能覺受、故知細意識遍住於身、非一剎那能次第覺、定知細意識遍住身中(二)、

と述べてゐる如く、その意味するところに依つて、大衆部が細心を立てた理由を見るのに、まさしく肉體をして生命力あらしむる爲めの原理として之を立てゝゐるのである。此の細意識なるものは、『攝大乘論』や『成唯識論』等に、所謂大衆部の根本識として傳へられてゐるところのものであつて、此の根本識が『解深密經』に於ける阿陀那識と如何に密接な關係を有してゐるかと云ふことは、上述の『俱轉識段』に於ける阿陀那識の役割と、『異部宗輪論』並にその『述記』等に說かれてゐる上所引の細の意識に關する記述とを比較考究すれば、自ら首肯出來ること

と思ふのである。卽ち既に述べた如く、唯識學上に於ける阿陀那識の原始的意味は、有色根を執受して生命あらしめる意味であり、阿陀那識の執受によるが故に手足に覺受がありうると云ふのである。それは大衆部の心を說明して、慈恩が細の意識が依身に遍じ住してゐるから手足に覺受が起るのであると述べてゐる『異部宗輪論述記』の言葉と、全く同じことを云つてゐるものである。斯くの如き符合がある以上、『解深密經』に於ける本識の執受の機能、卽ち阿陀那識なるものは、とりもなほさず、大衆部の細の意識、卽ち根本識を先驅となし、それより發展したものであると考へねばならないことになるのである。

次に、阿賴耶識と云ふ言葉の持つ意味に對する先驅思想に關して考察することとする。『解深密經』に使用せられてゐる阿賴耶と云ふ言葉の意味は、既に一言した如く、後世の唯識學に於て、一般的に用ひられる阿賴耶の意味、卽ち能藏・所藏・執藏と云ふ樣な諸種の意味を內含せしめたところの藏の意味とは大いに異なつた內容を有してゐることに注意せねばならぬ。卽ち『解深密經』に使用してゐる阿賴耶の意味は、單に文字上より云へば、普通唯識學上一般に使用せられてゐる藏なる譯語に相當するものであるには違ひないけれども、その藏なる文字が有してゐる意味內容に關して云へば、『解深密經』に於ける藏の義と、唯識學一般に、能藏・所藏・執藏等の意味のもとに使用してゐる藏の意味との間には非常な相違が存してゐる。一般に使用してゐる用法より云へば、藏と云ふ言葉の意味は、本識が或るものを藏する、卽ち種子を藏すると云ふ意味のもとに使用してゐるのであるが、本經に於ける藏の意味は、それとは却つて逆な

意味のもとに使用せられてゐるのである。即ち本經に於ける藏の意味は、一般唯識學上に用ひられてゐるのとは反對に、本識が或るものに藏せられてゐると云ふ意味のもとに使用せられてゐる。即ち『經』によつて云へば、本識が身を所依とし、その所依の身に藏せられて存してゐるから、藏せられてゐる識と云ふ意味のもとに阿賴耶識と云ふ名稱が與へられてゐるのである。このことは、前に既に、菩提流支譯、並に眞諦譯等の異本を參照して藏に關する意味を決定した通りであつて、決して疑の餘地を存しないのである。果して然らば、右の樣な意味のもとに使用せられてゐる阿賴耶識は、如何なる思想を先驅としてゐるのであらうかと云ふことになるが、藏せられてゐる識、即ち阿賴耶識の先驅思想に關して、予は再び大衆部所說の細の意識、即ち根本識なるものを以てその先驅思想なりと推すに躊躇しないものである。何となれば、大衆部所說の心は、『異部宗輪論』に「心遍㆓於身㆒」と云ひ、それに對して慈恩が「細意識遍㆓依身㆒住」と註してゐる如く、それは身に遍滿してゐるものであり、身を所依として所依の身に藏せられて住してゐるところのものに他ならないからである。斯くて大衆部の細の意識が、身に遍滿することによつて手足に覺受を生ぜしむるのであると云ふ機能より考察すれば、細の意識は前述の如く、當然阿陀那識と稱せられる方向に發展するであらうし、細の意識の存在の仕方なるものを考察すると、今の問題である身に藏住する阿賴耶識の先驅思想として見られるのである。　殊に、笈多共行矩等の隋譯『攝論』所引の『解深密經』の今の文を見ると、

或說名㆓阿梨耶㆒、於㆑身隱藏普遍（三）、

と云ひ、隱藏の在り樣が同時に普遍であると述べてゐるのは、全く大衆部の謂はんとするところに合致してゐる。斯くて吾々は、本經に於ける阿陀那識も阿賴耶識も、共に極く自然に、大衆部の思想を繼承して發展したものだと云ふことが出來るのである。

次に、心の先驅思想に關する考察であるが、此處に謂ふ心の意味は、既に述べた如く、一切諸法の種子を集積してゐると云ふ意味のもとに云つてゐるのである。一切諸法の種子を集積せしめてゐると云ふ意味の心は、認識論的に考察せられたものではなく、寧ろ實體論的に觀察されてゐると見なければならぬ。斯くの如き內容を有する心の先驅思想を部派佛教中に求めるならば、吾々は直ちに、經部の色心互熏說の缺點を指摘して、滅定にも(種子を集積せしめて置くべき)細心ありと主張した『俱舍論』『成業論』中に於ける尊者世友の細心を想起し、或は又『異部宗輪論』に於て述べられてゐる經部の一味蘊を想起する。前者の細心よりも後者の一味蘊の思想の方が、餘程唯識學に於ける本識思想へ近接してゐるが、他の點は考慮の外となし、種子を積集してゐる心の義のみに關して云ふならば、兩者は共にその先驅思想として同一の價値がある。又現に、『解深密經』も今の場合それ以上に何等述ぶるところがないのである。其の他犢子部の補特伽羅の如き、これも既に述べたところであるが、或は本所作の事を憶念すると云ひ、領納すると云ひ、或は諸法を能了すると稱してゐて、一見諸法の種子を積集すると云ふ心の先驅思想の如く考へられるのであるが、犢子部のそれは、他學派が刹那滅の心心所を以つて諸法を了知する認識主觀としてゐるのに反對し、刹那滅ならば後念に至らないから、過去の經

驗を喚起すると云ふことは不合理であるとして、認識主觀として常住の補特伽羅を建立してゐるのであるから、心の先驅思想と見ることは無理である。

以上阿陀那識・阿頼耶識・心の三者が、大體に於て如何なる系統を繼承してゐるかを見たのであるが、此の三者が綜合せられたものが一切種子心識であるから、本經の一切種子心識なるものが、小乘部派の如何なる系統を繼承してゐるかゞ同時に察知せられる。即ち一切種子心と云ふ名目に依つて、上三者中の心を意味せしめてゐるのであり、隨つてそれは、尊者世友等の細心思想、及び本經部の一味蘊の思想を繼承することになり、識と云ふ名目に依つて、阿陀那識・阿頼耶識を意味せしめて大衆部の細意識、即ち根本識を繼承せることを表示してゐるのである。而して、斯くの如く其等を綜合統一することに依つて、二の執受と稱して本識の具體的な姿を決定してゐるのである。即ち經部等に於ては、未だ細心と種子との關係が明瞭に規定されてゐなかつたのを、此處に來つて阿陀那識と有根身との關係の仕方を移して、以つて種子と本識との關係に於ける言葉として「一者有色諸根及所依執受」と云ふのに對せしめて「二者相名分別言説戲論習氣執受」と稱するに至り、その概念を明瞭に規定したのである。斯くの如く規定せられた一切種子心識は、形而上學的な役目を多分有してゐるのであるが、それを胎生學的に取扱ひ、趣生の主體としたところに犢子部・正量部・化地部、乃至、分別説部等の有我的思想をも完成せしめてゐると云ひ得るのである。斯くの如き觀點に立つとき、執受の内容としての種子が、「相名分別言説戲論習氣」と云はれねばならぬ理由も自然と了解せられるのであ

る。

以上に依つて「明一切種子心識」段に於ける先驅思想が理解せられたのであるが、次には「明俱轉識」段に於ける先驅思想に就いて考察することとする。阿陀那識を依止となし、建立となすことに依つて諸識が轉ずると云ふ唯識大乘の思想は、完全に大衆部の思識を繼承したものだと云ひ得る。大衆部の末計が二心俱起の思想を有してゐることは、既に大衆部の細意識を論究する場合に述べた通りである。本經に於て、阿陀那識を依止となし、建立と爲すことに依つて六識身が轉じ得ると云ふことは、阿陀那識が五色根を執持し、生命あらしめてゐるから、その阿陀那識に執持せられて生命ある五色根を所依の根として諸識が轉變するのだと云ふ意味であることは、上に『瑜伽論』を典據として述べた通りである。それを唯識學派では、本識が諸識の增上緣依となり俱有依となると云つてゐるのである。そのことは、發表の仕方こそは拙劣であるが、大衆部が細意識が身に遍滿し、有根身をして生命覺受あらしめ、その生命覺受ある根を所依として諸識が生起すると云ひ、然もその諸識は、俱時に並起すると云つてゐる思想と何等の相違をも認め得ないのである。「大衆部所立の根本識並に細意識」を論ずるにあたり、大衆部の此の思想は、後に『解深密經』の阿陀那識、『辯中邊論頌』の緣識の思想へ發展すべきものであると云ふことを、既に述べて置いたのであるから彼此合勘せられんことを請ふ。

以上、大衆部以下諸部の思想を繼承することに依つて、『解深密經』の心意識義が成立したのであるが、斯くの如く考察すると、『解深密經』の心意識義、換言すれば唯識學派の心意識思想に

は、何等の創見もなく、小乘部派の思想の寄せ集め以外の何物でもないかの如く考へられる。然るに、唯識學派の心意識思想は、決して小乘部派の斷片的思想の單なる寄せ集めではない。そこには、本學派獨自の面目があり、思想的にも一大飛躍があるのである。如何なる簡單な思想も決して死物ではなく、その中に生命が躍動してゐる如く、本經の心意識義にも『解深密經』結集者の天才的なひらめきが躍如として輝いてゐるのである、而してその天才的な躍動と云ふのは、從來「もの」として設定せられてゐた種子が、本識體内の生命として魂を得たことである。卽ち部派佛教より唯識學派への飛躍を、『經』の文に依つて具體的に指摘するならば、旣に述べた如く、本經に於て初めて種子と本識との關係が執受と云ふ意味のもとに規定せられたと云ふことである。執受とは、旣に述べた如く、『倶舍論』卷二に依るに、

有執受者、此言何義、心心所法共所執持、(4)

と云ひ、『瑜伽師地論』卷百には、

執受法者、謂諸色法爲心心所之所執持、(5)

と說いてゐるのであつて、執受の意味に關しては、大小の兩論共に、心心所法がそれを自己のものとして執じ持してゐる意味だと解してゐる。卽ち執受の義は、詳細に言はば能執持の心と所執持の法とによつて解釋されねばならぬ。然るに、心の特性を考察すると、心が物と異なるのは、心は必ず對象に向つて働きかけると云ふことである。心が對象に向つて働きかけると云ふ意外に心の特別な作用は考へられないのである。果して然らば、本識が有根身や種子を

執持してゐると云ふことは、本識がそれらのものを自己のものとして働きかけてゐることに他ならない。換言すれば、有根身や種子は、本識の所緣となつてゐること丶なる。種子が本識に執持せられ、本識の所緣であると云ふことを發見することのみでも、部派佛敎の敎理に比較すると非常な進步である。然しそれのみでは、未だ嚴密な意味に於て唯識義は成立しないのである。然るに此處まで組織せられた敎義に對して、眞實の魂を與へたのは瑜伽行による實踐である。奢摩他毗鉢舍那の力である。卽ち『解深密經』分別瑜伽品に於て、瑜伽行の力によつて開顯せられた、

識所緣唯識所現故(6)、

と云ふ言葉は、部派佛敎より發展せしめられた『解深密經』心意識相品の敎理に對して、完全に唯識義としての基礎を與へ、部派佛敎より飛躍して、大乘唯識の敎義を確立せしめたのである。斯くて、部派の敎理よりも猶一層明快な組織のもとに構成せられた本識所緣の種子は、單なる本識の所緣ではなく、本識の所現に基礎づけられた本識の所緣と云ふこととなり、完全に萬法唯識の義が成立するに至つたのである。

然るに此處に問題となることがある。卽ちそれは、『解深密經』の本文研究より起る問題である。現存の『解深密經』八品の形式を考察するに、既に一言した如く、無自性相品第五に至つて流通分があり、而して、分別瑜伽品第六・地波羅蜜多品第七・如來成所作事品第八にも亦各々流通分があるのであつて、後の三品はもと各々別行の一經であつた樣であり、又『解深密經』の原

形は、無自性相品を以つて完結してゐた様である。果して然らば、もと別行の兩本であつたものを一者と看做し、予がなした如く、一品を以つて他品の基礎づけと見ることは不當でないであらうかと云ふ疑難が起る。予の今の研究は、現在の如く成立した八品の『解深密經』を一單位として見てゐるのであるから、上の如き疑難はあたらぬと思ふのであるが、今は假りに、分別瑜伽品と分離して存在してゐた原形の『解深密經』の心意識義なるものに就いて極めて簡單に一言することとする。

分別瑜伽品の所説と離して考へられる原形の『解深密經』心意識相品の所説が、果して「識の所緣は唯識の所現なり」と云ふ萬法唯識の深い思想內容に基礎づけられてゐたか否かと云ふことは重要な問題である。何となならば、若し萬法唯識の思想に基礎づけられてゐないとするならば、現狀の『解深密經』心意識義以前の問題として、吾々は原形の『解深密經』心意識義を論究しなければならないからである。然るに予がそれをなさない所以は、その必要を認めないからである。成る程、分別瑜伽品に說かれてゐる「識所緣唯識所現」と云つた樣な、明瞭な言葉の上の表示はないが、その精神は充分に存してゐたと考へられる。何となならば、原形の『解深密經』だと考へられる前四品と、分別瑜伽品の所説とは、その內容を見るに全く一問題の表裏を述べてゐるのに過ぎないのである。卽ち、前者は瑜伽行に依つて開顯せられる境の世界を說示せるものであり、後者は境を開顯せんが爲めの瑜伽行を說いてゐるのである。故に前者に於ては、主として境を述べてはゐるが、隨處にそれは瑜伽行を修することに由つて體得せらる

べきことを示し、後者も亦、主として行を説いてゐるのであるが、同時に又行に依つて開顯せられた世界としての依他・圓成の境をも説いてゐる。然も瑜伽行修得の結果開顯せられた世界としては、説相こそ異なれ、前四品の勝義諦相・心意識相等の内容を述べてゐるのみである。斯くの如く考察し來るとき、前四品に於て眞實の境を開顯する方法として、

要勤修止觀　爾乃得解脱(7)、

と説かれた止觀の内容は、恰も、分別瑜伽品に説かれてゐる境が前四品の内容と同一なるが如く、前四品中に説かれてゐる止觀の内容も、亦分別瑜伽品に於ける「識所緣唯識所現」と云ふ止觀の内容と全く同一であると見ることは最も妥當な見解でなければならない。故に、文章の顯著なるに從つて、分別瑜伽品を基礎づけとして萬法唯識の義が完成せられたと述べたのであるが、前四品のみの別行として心意識義を見ても、逆觀するにその意味は充分に存すると云はねばならない。

以上の所論に依つて、吾々は本經の心意識義が、部派佛教と緊密な關係を保ちながら、然も瑜伽行に依つて唯識學派獨自の獨創的組織と精神とを持ちうることが出來るのであると云ふことを述べ得たことと思ふのである。而して、唯識學派の此の組織と精神とは、更に般若系統の空觀佛教を吸收し、その精神を繼承することに依つて、いや増しにその心意識義を深め且つ高め得たのである。即ち以下、『解深密經』心意識相品の所説と空觀佛教との關係に就いて觀察することとする。

註

(1) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 3, a)。
(2) 異部宗輪論述記發軔卷下(P. 3, a)。
(3) 笈多譯、世親造、攝大乘論釋論卷一(大正藏經三一P. 273)。
(4) 阿毘達磨倶舍論卷二(校註P. 7, a)。
(5) 瑜伽師地論卷一百(大正藏經三〇P. 880, a)。
(6) 解深密經卷三(大正藏經一六P. 698, b)。
(7) 解深密經卷一(大正藏經一六P. 691, b)。

第五節　心意識義と空觀佛敎との關係

前節に於て述べた如く、『解深密經』の心意識義に關する組織的方面は、常に小乘部派佛敎と緊密な關係を有してゐるのであつて、部派佛敎を完全に發展せしめたものだと云ひ得るのである。然し部派佛敎を、單に組織的方面に於て發展せしめたのが唯識學に於ける心意識義ではない。前項に於ても一言した如く、唯識學の眞の意義は、部派佛敎の組織を完成せしめた上に、更に般若空觀佛敎の精神を吹き込んだところにあるのである。若し單に小乘佛敎より發展せしめられた組織のみを領解して事足れりと觀ずるならば、それは全く唯識學の精神を沒却したものである。その樣な領解の仕方は、『經』の所謂「法住智を依止と爲し、建立となすに由つて心意識の祕密に於て善巧なる」ものに過ぎないのであつて、未だ「一切の祕密に於て善巧な

菩薩」とは稱し得ない底のものである。故に、然るべき領解の仕方は、『經』に謂へるが如く「不見」と稱して否定せられねばならないものである。法住智による領解を「不見」と否定したところに眞實智による如實の領解が成立するのであるが、此の眞實智を開顯すべき「不見」なるものは、『解深密經』がまさしく般若空觀の眞精神を把握した大いなる文字でなければならない。卽ちそのことは『世親攝論』に、

論曰、爲對治此十種散動分別故、於一切般若波羅蜜敎中、佛世尊說無分別智、能對治此十種散動、應知具足般若波羅蜜經義、如般若波羅蜜經言、云何菩薩行於般若波羅蜜、舍利弗、是菩薩實有菩薩、不見有菩薩、不見菩薩名、不見般若波羅蜜、不見行、不見不行、不見色、不見受想行識、何以故、色由自性空、不由空空、是色空非色、無色異空、故色卽是空、空卽是色、何以故、舍利弗、此但有名、所謂色是自性無生無滅、無染無淨、對假立名分別諸法、……如此一切名菩薩不見、若不見不生執著、如觀色乃至識亦應作如此觀、由此般若波羅蜜經文句、應隨順思惟十種分別義、(1)

と述べてゐることによつて首肯出來るであらう。卽ち『解深密經』に述べられてゐる「不見」の義も、『世親攝論』に『般若經』に由つて述べられてゐる「不見」の義も全く同一の意味を含んでゐるものである。それは決して偶然の一致ではなく、もと〱『解深密經』の結集者が、般若空觀の精神を繼承し、之を『經』の精神としたからであるのに過ぎないのである。『經』に此の空の精神が把握せられてゐるからこそ、『解深密經』に於ける識の分別が、そのまゝ唯識中道たりうるのであり、歷史的に見て唯識中道は般若中道より發展したものであると云ひ得るのである。

若し此の精神を得ないものであるならば、唯識教義は小乘部派の一種に墮してしまはねばならないのである。

註

(1) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷五(大正藏經三一 P. 190, b—c)。隋・唐兩譯にも勿論此の文章は存在するが、陳譯が「不見」の義を見る上に於て文章が最も優れてゐるから之に依ることとした。

第六節　分別瑜伽品に於ける心意識說

『解深密經』の心意識相品に於ける內容を、恐らく全部豫想し繼承した上の說であらうと思はれるが、分別瑜伽品中にも亦一種の心意識說が見受けられるのである。それは「云何んが修行して菩薩の廣大なる威德を引發するや」と云ふ慈氏菩薩の請問に對して、佛が六處を知ればよいと答へられてゐる記事がある。その六處の第一が「善く心生を知る」と云ふことであるが、その「善く心生を知る」と謂ふことは、如實に十六行心生起の差別を知ることだとなつてゐる。而してその十六行心生起の差別を次第に別釋して、『經』には、

十六行心生起差別者、一者不可覺知堅住器識生、謂阿陀那識、二者種種行相所緣識生、謂頓取一切色等境界分別意識、及頓取內外境界覺受、或頓於一念瞬息須臾現入多定、見多佛土、見多如來分別意識、三者小相所緣識生、謂欲界繫識、四者大相所緣識生、謂色界繫識、五者無量相所

緣識生、謂空識無邊處繫識、六者微細相所緣識生、謂無所有處繫識、七者邊際相所緣識生、謂非想非非想處繫識」八者無相識生、謂出世識及緣滅識、九者苦俱行識生、謂地獄識、十者雜受俱行識生、謂欲行識、十一喜俱行識生、謂初二靜慮識、十二樂俱行識生、謂第三靜慮識、十三不苦不樂俱行識生、謂從第四靜慮乃至非想非非想處識、十四染汚俱行識生、謂諸煩惱及隨煩惱相應識、十五善俱行識生、謂信等相應識、十六無記俱行識生、謂彼俱不相應識(1)となつてゐるのである。而して右の所論が、確かに一種の心意識論であることは、少し文面に注意をすれば何人にも容易に氣附くところのことである。然もその所明に依つて、從來心意識相品に於て說かれてゐる心意識論のみでは未だ明瞭でなかつた敎義が、幾分か闡明されてゐるのが見受けられる。『經』の文によれば、「一には不可覺知堅住器識の生なり、謂く阿陀那識なり」と稱してゐるのであつて、第一に於てのみ明瞭に「阿陀那識なり」と云つてゐるのである。而して他には斯くの如き明瞭な言葉は見當らないのであるが、圓測の『疏』、道倫の『瑜伽論記』等の釋に從つて『經』を見ると、第三の小相所緣識、第四の大相所緣識、第五の無量相所緣識、第六の微細相所緣識等も亦阿陀那識に關する記述であると云ふことがわかるのである。その記述は極めて簡單であるが、此の簡單な記述が、何れも前の心意識相品に於ては述べられてゐない方面のことを規定してゐるのであつて、此處に此の分量的には簡單な文に非常な重要性が生じてくるのである。圓測並に道倫の謂ふところに依れば、不可覺知堅住器識の不可覺知とは、阿陀那識の能緣の行相の不可覺知を意味するものであり、堅住とは堅住にして一類相續す

るの意味であり、器とは外の器世間を能く變じ能く緣じて執持してゐる義であるとして、阿陀那識をは不可知と堅住と器との意味を有する識として規定してゐるのである。此處に於てか、『經』には心意識相品に於ては全然觸れられてゐなかつた本識の行相を規定し、全然顧みられなかつた器世間との關係を明示し、且つ一類にして堅住に相續する本識の性格を決定してゐるのである。次に第三・第四・第五・第六に於ける小相所緣識乃至微細相所緣識が、本識に關する記述であることは、『瑜伽師地論』卷五十一に、

復次阿賴耶識、當言於欲界中緣狹小執受境、於色界中緣廣大執受境、於無色界空無邊處識無邊處緣無量執受境、於無所有處緣微細執受境、於非想非非想處緣極微細執受境、(2)

と述べてゐる文章よりかへりみるとき、『解深密經』の上の文が、全く阿陀那識に關する記述であることがわかり、同時に『經』の文章と意味とが『瑜伽師地論』に依つてはつきりと繼承されてゐることがわかるのである。此處に於ても亦注意されねばならぬことは、心意識相品に於ては、未だ文として明瞭でなかつた能執受と所執受との關係のあり樣が、今は明瞭に能所緣と云ふ關係のもとに言ひ換へられてゐることである。以上阿陀那識に關する記述に於て、吾々は分別瑜伽品の所說は、心意識相品の所說を豫想して更に問題を進め、而して更に具體的な唯識義に迄進んでゐることを注意せねばならないと思ふ。

次に識體に關して更に注意すべきことは、此處には阿陀那識のことに關して謂ひ、或は分別意識に就いて述べられてゐるのであるが、此處にも亦末那識が述べられてゐないと云ふこと

である。右の所引に依つて明らかである如く、阿陀那識の次に直ちに分別意識のことを謂つてゐるのである。勿論八識説の成立し終つた學説を繼承せる圓測等は、第八の無相識を以つて八種の淨識に通ずと云ひ、第十三の不苦不樂倶行識を以つて捨受相應の第七八兩識をも含むと云ひ、第十四の染汚倶行識を以つて有漏の七識を攝すと云つてゐるけれども、それは組織せられた一種の宗學より云ひ得る議論であつて『經』自體の説とは考へられない。故に唯識教學發展經過上に立つ『解深密經』自體の研究より云へば、圓測の述べた右の説の如きは敢て意とするに足らないものである。斯くて心意識相品に於ても、分別瑜伽品に於ても、要するに『解深密經』の結集者は、徹頭徹尾末那識には觸れてゐない、否末那識の存在を知らなかつたのだと云ふ結論に到達することになるのである。

或は又意識に關して云はゞ、心意識相品に於ては五倶の意識をのみ説いてゐたのであるが、勿論今も「取外境界」と云つて五倶の意識をも説いてゐるのであるが、更に「取內境界」と説いて獨頭の意識をも説き、或は又「頓於一念瞬息須臾」と述べて定心をも説いてゐるなど極めて多含なる內容を有せしめてゐる。無相識を初め、其の他の諸受相應の識等は、今の問題とはならぬ程度のものであるから此處に述べる必要がないと思ふ故、一切之を省略することとする。

註

(1) 解深密經卷三(大正藏經一六P. 702, b—c)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, a)。

第五章　大乘阿毘達磨經に於ける心意識說

第一節　唯識學史上に於ける本經の地位

『大乘阿毘達磨經』は、既に散逸して現存しない『經』であるから、全般的にその內容を知ることは不可能である。隨つて適確に、本經が唯識學史上如何なる地位を占め得るかと云ふ樣なことは公言出來ないのである。然し本經は、幸にして唯識學系の重要な論典中に往々引用せられてゐるのであり、然もその引用せられた文意は、唯識學上極めて樞要な內容を有してゐると云ふことより推測して、略ぼ本經の唯識學史上に於ける地位を推測することが出來るのである。勿論、今は右の如き意味のもとに『大乘阿毘達磨經』の唯識學史上に於ける地位を考察せんとするのである。然るに、その地位を考察せんとするにあたつて、吾々は兩方面に關係づけて之を考察し得ると思ふのである。卽ち第一には、本經は本經以前の唯識思想と如何なる關係を有してゐるかと云ふことであり、第二には、本經は本經以後の唯識思想に對して如何なる役割を演じてゐるかと云ふことである。然るに、此の兩面の問題を論ずるにあたり、先づ何よりも先に解決せられねばならないことは、本經よりも以前の唯識思想とは何か、或は、何を以て本經より以後の唯識說と爲すべきかを決定することであらねばならない。先づ其の結論より云へば、既に序論第四章「心意識說發展の時代的區分」のもとに出した如く、本經は『解深密經』

より以後、而して『瑜伽師地論』よりも以前の所產でなければならないと思ふ。而して今順序として、先づ何故に然う推定したかその推定理由より述べることとする。本經は、無著が『攝大乘論』を述作する根本の動機を爲したところのものであつて、無著の『攝大乘論』中には立派に『經』として取扱はれてゐるのであるが、『瑜伽師地論』に於ては、思想的關係は多分に認められるけれども、未だ『大乘阿毘達磨經』と云ふ名稱のものは現はれてゐないのである。次に、之を『解深密經』と比較するに、『解深密經』なるものは、その全體が『瑜伽師地論』中に引用せられてゐるのであるから、『瑜伽師地論』編纂の時代には、『解深密經』は既に完全に成立してゐたのであるが、『大乘阿毘達磨經』は恐らく未だ學界に知られてゐなかつたのであらうから、本經は『解深密經』より以後の成立と考へねばならないのである。果して然らば、本經と『瑜伽師地論』とは何れか先、何れが後の產物であらうかと云ふに、勿論本經は『瑜伽師地論』より以前の成立であると見なければならないのである。何となれば、『瑜伽師地論』なるものは、彌勒を史的實在の人物と爲すと否とに拘らず、兎にも角にも無著同時の產物、或は稍々以前の產物であるに過ぎないのである。若し『阿毘達磨經』の成立が『瑜伽師地論』より以後のものであるならば、無著がこれを契經とし、之に由つて『論』を製作する等の筈がないからである。若し又同時の成立であると考へるならば、それが無著時代に既に契經として完成され、學界の信用を得るには餘りにも時間的經過が少なすぎると思はれるのである。故に、本經の成立は『解深密經』の成立よりは以後のことであらうけれども、然し無著時代には既に經の形式を具備し、然も大いに

信受せられ、之によつて無著が『論』を造るに至つた位であるから、其の間に相當の時間的餘裕を考へねばならないのであつて、勿論『瑜伽師地論』以前の成立だと考へざるを得ないのである。既に上の如く、本經の成立が、『解深密經』以後にして『瑜伽師地論』以前なりと云ふ見當がついたならば、吾々は次に、唯識學史上に於ける本經の地位を明らかにする爲めに、先づ『解深密經』に對する本經教説の特色を考察する必要があるのである。

さて『大乘阿毘達磨經』と云ふ名稱は、其の『經』を引用した論部により、或は翻譯者の相違によつて、必ずしも常に『大乘阿毘達磨經』と稱せられてゐるものでないことは、本經に、限らず一般に常に然うであるから容易に首肯出來るであらう。例せば、玄弉によつて譯された『解深密經』(Saṁdhinirmocana-sūtra)が、菩提流支の譯では『深密解脱經』と稱せられてゐるが如きと同樣である。而して名稱に關する詳細な考證は、宇井博士が『宗教研究』新第十卷第四號(昭和八年七八月號)所載の論文「大乘阿毘達磨經と攝大乘論」に於て述べられてゐる通りである。而して博士は、此の經が『阿毘達磨大乘經』と稱せられようが、或は又『大乘阿毘達磨經』と題せられ樣が、兩名何れでも差支ないものであつて、梵名を出せば Abhidharmanāma-mahāyāna-sūtra であり、「阿毘達磨と名づくる大乘經」の意味であらうと稱せられてゐる。予が此處に、此の『經』に關する名稱に就いて煩はしく右の如く述べる所以は、此の『經』の名稱が、恰も唯識學史上に於ける本經の地位を極めて明瞭に表現してゐると思ふからである。佛教史上一般より云へば、經とは稱せられるけれども、『解深密經』等の如き內容を有するものは、實は阿毘達磨的風潮によつて興起

したところの結果であつて、實には論とでも稱すべき内容を有してゐる。然るに、今問題を唯識學史内のもとに限つて之を考察するに、若し『解深密經』を經と稱するならば、『大乘阿毘達磨經』は、まさしく經中の論であり、或は論的經と稱しうるのであつて、その名稱は實によく唯識學史上に於ける自らの地位を現はしてゐるのである。卽ち一般的に云ふならば、『解深密經』も『阿毘達磨經』も、共に同一風潮によつて產出せられた產物であるが、問題を唯識學史內に限つて之を眺めるならば、後者こそはまさしくその名の示す如く、經中の論、論的經と稱するにふさはしい地位を占めるものであると思はれるのである。その意味をあらうけれども、唯識學派的に云ふと、『解深密經』は、一般的に考察すれば、成る程阿毘達磨的風潮に乘じた論經であらうけれども、唯識學派としては、兎にも角にも、これによつて始めてその獨立が宣言せられた立敎開宗の根本聖典であり、學派の出發點となるところのものであつて、それより以前の何物とも關係せしめる事の出來ないものであり、隨つて何等の批評をも下し得ない絕對的な地位を占めてゐるものである。然るに『解深密經』以後の產物である『大乘阿毘達磨經』は、前代の『解深密經』の所說を繼承しながら、然も何等かの意味に於て之を發展せしめたものであると評し得るのである。『大乘阿毘達磨經』の成立と云ふものは、勿論一般的に考へられる如く、經の論的傾向への一所產と見られねばならないものであるが、『解深密經』を出發點とせる唯識學史內に於ても、亦、根本聖典たる『解深密經』を阿毘達磨的に發展せしめたものとして、極めてふさはしい名稱を有してゐるものであると考へられる。而して『解深密經』の所說を發展せしめたその發展のせしめ

方なるもの、それが卽ち唯識學史上に於ける本經の地位であらねばならないものである。然もその發展のせしめ方が、後世の唯識學に及ぼせる影響の至大であるところから、本經は唯識學史上非常な重要な意味を有するに至つたのである。その發展のしかた、卽ちそれは『解深密經』の所說に對する本經敎說の特色を形成するところのものであり、それは順序から云ふと、本經の敎理內容が明示せられて後に詳細に論じられねばならない性質のものであるが、今此處に必要な範圍に於て之を云ふならば、小乘部派の思想を一轉せしめて、大乘唯識學を獨立せしめた『解深密經』は、學派成立の當初に屬するだけに、それだけ敎理組織の構成上不備を感ぜしめる點があるのである。然るにその不備なる點を補足して、敎理組織を完備整理せんとして大いに唯識の思想運動を强調したのが卽ち此の『大乘阿毘達磨經』であるのであつて、此處に『大乘阿毘達磨經』の唯識學史上に於ける學動があるのである。具體的に之を云へば、『解深密經』に現はれた心識思想を以てしては、迷の姿である吾々の流轉相は之を說き得るけれども、悟の根據を此處に求めることは出來ない組織となつてゐる。或は又、識の所緣は總てこれ唯識の所現であるとは稱してゐるが、それは結極、瑜伽の力による實踐的事實として說かれてゐるのであつて、未だ此處には論理的な如何なる解說をも求めることは出來ないのである。然るに、唯識の思想運動なるものが徹底すれば、それらは何れ問題として解決せられねばならない重要な問題である。之を如何樣に解決したかと云ふことは、各論に至つて解說せられるわけであるが、兎にも角にも、右の如き『解深密經』に於て感ぜしめられる不整備さや、又『解深密經』に

殘された問題を整備し解決し、唯識の思想運動の徹底を期し、徹頭徹尾唯識學の理論化に努力したのが『大乘阿毘達磨經』の唯識學史上に於ける第一の偉大なる功績であり、その輝しい地位であると云はねばならない。此の前代の思想を補足整備した本經の偉大な功績が、やがては後世唯識學者の本經に對する尊崇となり、本經の地位を客觀的に確固不拔のものとなすに至つた因由であるのである。卽ち唯識學史上、其の組織を大成せしめた第一等のものは、無著の『攝大乘論』であるが、彼れ無著をしてかゝる偉大な事業を完成せしめた內面の力は、まさしく此の『大乘阿毘達磨經』であつたのである。そのことは彼が『攝大乘論』を製作し畢つて、自ら、

阿毘達磨大乘經中攝大乘品、我阿僧伽略釋究竟、(1)

と告白してゐることによつて明瞭である。或は又、『大乘阿毘達磨雜集論』の卷尾にも、

遍所集者、謂遍攝二一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處一故、(2)

と稱せられてゐるのであるから、無著の『大乘阿毘達磨集論』の編輯にも、亦一面關係のあることが推察せられるのである。或は又護法系統の唯識學に於ては、所依の六經中の一として重要な地位を占めてゐるものであつて、形式的に見ても斯くの如く重要な役割を演じてゐる。斯くの如く重要視せられる所以のものは、一に本經の含む敎理內容の重要さに起因するものであるが、その敎理內容の重要さに關しては、以下章節を改め、各項に分つて之を論辯することとする。

註

(1) 攝大乘論卷下(大正藏經三一 P. 152, a)。
(2) 大乘阿毘達磨雜集論卷十六(大正藏經三一 P. 774, a)。

第二節　大乘阿毘達磨經の逸文

既に述べた如く、本經は支那にも傳來せられずして散逸してしまつたものであるが、然し少數の文章が、唯識教系の論典中に引用せられてゐるのである。故に今は本經の教理内容を考察する手懸りとして、先づ散逸した本經の文を蒐集することとする。然るに本經逸文の蒐集に關しては、既に『宗教研究』新第十卷第四號(昭和八年七月發行)に於て、宇井博士が試みてゐられるのであつて、博士は七個條之を蒐集してゐられる。故に、今は宇井博士の蒐集に從つて之を論ずるのであるが、予の見るところでは、其の他に、更に一個條本經の逸文として傳へられてゐるものを發見し得たのである。即ちそれは、慈恩の『唯識二十論述記』卷上に引用してゐるところのものであつて、慈恩は、

如阿毘達磨經偈中說、
無有眼等識　不緣實境起　意識有二種　緣實不實境(1)、

と稱してゐるのである。故に、予は宇井博士の蒐集に、更に右の一文を加へ、以て本經研究の手懸と爲さんと思ふのである。即ち左にその文を出すと次の如くである。

第一條——『攝大乘論』卷上第二章所引(2)。

魏譯	陳譯	隋譯	唐譯
無始已來性	此界無始時	界體無始時	無始時來界
一切法所依	一切法依止	諸法共依止	一切法等依
有彼諸道差	若有諸道有	由此有諸趣	由此有諸趣
及令得涅槃、	及有得涅槃、	及涅槃勝得、	及涅槃證得、

第二條——『攝大乘論』卷上第二章所引(3)。

魏譯	陳譯	隋譯	唐譯
一切諸法家	諸法依藏住	諸法所依住	由攝藏諸法
彼識一切種	一切種子識	一切種子識	一切種子識
故說爲家識	故名阿黎耶	故名黎耶識	故名阿賴耶
聰明者乘此、	我爲勝人說、	我爲勝人說、	勝者我開示、

第三條——『攝大乘論』卷上第二章所引(4)。

魏譯	陳譯	隋譯	唐譯
一切諸法依	諸法於識藏	諸法依識住	諸法於識藏
如是彼諸識	識於法亦爾	識依法亦爾	識於法亦爾
迭互作果事	此二互爲因	各各互爲因	更互爲果性

一切及因事、　――　亦恆互爲果、　――　亦恆互爲果、　――　亦常爲因性、

右三條の文中、第一第二の兩條は、『成唯識論』卷三に於ける五敎十理證段にも引用せられ、第三條は、『成唯識論』卷二に於ける、七轉第八互爲因果の證文として引用せられてゐるところのものであり而して『攝大乘論』も『成唯識論』も、共に明瞭に『大乘阿毘達磨經』の偈頌を引用すると、自ら述べてゐるのであるから、その當否に關しては全然疑の餘地を存しない。而して、何れも心意識義を闡明してゐるものとして極めて重要な義理を包含してゐる。次に、それを引用してゐる『論』自らに於ては、『大乘阿毘達磨經』中のものであるとはことはらず、ただ「如契經說」と云ひ、或は「如世尊言」と云つてゐるのみであるけれども、註釋家によつて、その文が『大乘阿毘達磨經』の文であると傳へられてゐるものがある。即ちそれは萬法唯識を唱導する次の四智說の文である。

第四條　――『攝大乘論』卷中第三章所引。(5)

魏　譯

如佛所說、菩薩成就四法、一切諸識解通無義、事相違識相知故、亦如餓鬼畜生人及諸天等、同事中見

陳　譯

如佛世尊說、若菩薩與四法相應、能尋能入一切識無塵、何者爲四、一知相違識相、譬如餓鬼畜生人天

隋　譯

如世尊說、菩薩具足四法、得隨順入一切識體無義、一知相違識相、如餓鬼生人天同於一切識體見有差

唐　譯

如世尊言、若諸菩薩成就四法、能隨悟入、一切唯識都無有義、一者成就相違識相智、如餓鬼傍生及諸

既別、不念見覺識故、亦如過去去來夢現、相念故、如意中間顛倒同順智故、所謂有塵念、彼念識不顛倒、應得不加眞智及隨順三種智知故、是如諸菩薩及得禪定者、得心自在憶持力故現如是事及得舍摩他、諸行人觀法順故、唯憶念現見故、及得無分別智、彼處住已現一切義、

於同境界由見識有異、二由見無境界識、譬如於過去未來夢影塵中、三由知離力用無顛倒應成、譬如實有塵中緣塵起識、不成顛倒不由功用、如實知故、四由知義隨順三慧、云何如此一切聖人入觀得心自在、由願樂自在故、如願樂塵種種顯現故、若觀行人已得奢摩他修法觀加行、隨唯思惟義顯現故、若人得無分別智未出無分別觀、一切塵不現、

別、二知無境界識生、如攀緣過去未來及夢影等、三知離功用應得無顛倒、如於實有義中攀緣義識、則應不成顛倒、由不籍功用得眞實智、四智隨順三慧故、如諸菩薩及得定者、得心自在故隨其樂欲彼義顯現、如有得奢摩他觀行者修法觀時唯以意念義即顯現、又得無分別智者、住無分別時一切義不顯現、

天人同於一事見彼所識有差別故、二者成就無所緣識現可得智、如過去未來夢影緣中有所得故、三者成就應離功用無顛倒智、如有義中能緣義識、應無顛倒、不由功用智眞實故、四者成就三種勝智、隨轉妙智、何等爲三、一得心自在一切菩薩得靜慮者、隨勝解力諸義顯現、二得奢摩他修法觀者、纔作意時諸義顯現、三已得無分別智者、無分別

顯現故、			智現在前時、一切諸義皆不顯現、

卽ち右の文を『大乘阿毘達磨經』の文だと傳へたのは、慈恩の『唯識述記』であつて、その卷七末には、

是阿毘達磨經、攝論但言如世尊言、不出經處、(6)

と云つてゐるのである。此れは、慈恩の單なる憶測ではなく、恐らく玄奘三藏が印度より傳へた傳承であらうだと思ふのである。太賢の『成唯識論學記』(7)卷六にも、圓測に依つたか否かは不明であるが、當然として『大乘阿毘達磨經』の文としてゐる。次に、右述の四智三慧說を更に廣く分別するものだと『攝大乘論』自身に述べてゐるところの文がある。而して慈恩は、それをその著『大乘法苑義林章』卷一末に於て、これも亦『大乘阿毘達磨經』中の偈であると傳へてゐるのである。(8)此の偈は、『大乘阿毘達磨雜集論』(9)卷五にも亦そのまゝ引用せられてゐるものであるが、玄奘・慈恩の相傳に從つて、次の如く第五條の文として擧げることとする。

第五條——『攝大乘論』卷下所引。(10)

魏譯	陳譯	隋譯	唐譯
餓鬼畜生人	餓鬼畜生人	鬼畜人天等	鬼傍生人天
諸天如羅漢	諸天等如應	各隨其所應	各隨其所應
等意同差別	一境心異故	一切意有異	等事心異故

得成諸塵義、
過去如夢等
無差亦有二
非有而作念
彼念順義故、
義及成就義
彼智無分別
彼無即無佛
得事即不成、
菩薩得神通
彼以信力故
地等如是無
隨善者覺見、
成就此智慧
勇健得禪定
一切法正依
及見如是義、

許彼境界成、
於過去未來
於夢二影中
智緣非有境
此無轉爲境、
若塵成爲境
無無分別智
若此無佛果
應得無是處、
得自在菩薩
由願樂力故
如意地等成
得定人亦爾、
成就簡擇人
有智得定人
於內思諸法
如義顯現故、

故知義不成、
過去等及夢
並餘二影像
無有爲攀緣
然彼攀緣成、
若義成爲境
無無分別智
此智若不有
佛果無可得、
得自在菩薩
樂欲自在故
如念地等成
得定者亦爾、
成就觀行人
智人得寂靜
思惟一切法
如其義顯現、

許義非眞實、
於過去事等
夢像二影中
雖所緣非實
而境相成就、
若義義性成
無無分別智
此若無佛果
證得不應理・
得自在菩薩
由勝解力故
如欲地等成
得定者亦爾、
成就簡擇者
有智得定者
思惟一切法
如義皆顯現、

智行分別中　無分別修時　智行無分別　無分別智行
及現一切義　諸義不顯故　一切義不現　諸義皆不現
應知無義事　應知無有塵　卽知無有義　當知無有義
彼記永所無、　由此故無識、　識亦不得有、　由此亦無識、

次に、これ亦心意識義に關係する文であるが、『唯識二十論述記』巻上に「如阿毘達磨經偈中說」と云つて次下に經の偈を出してゐる。今此の偈を第六條として擧げることとする。

第六條——『唯識二十論述記』巻上所引。(11)

無有眼等識　不緣實境起
意識有二種　緣實不實境

右の偈の出典に關して、快道の『權衡鈔』等にも何等觸れてゐないのであるが、本偈は第四條・第五條の文と異なり、『攝大乘論』にも『成唯識論』にも引用されてゐないのである。或は又他の瑜伽部の論書を見渡しても、未だ之を檢出することが出來ないのである。その意味に於て、その出處に關しては明確に答へ得ないのである。然し瑜伽部の論書に見當らないものを、慈恩が明瞭に「如阿毘達磨經偈中說」と云つてゐるところに、却つて玄奘相傳の釋義として眞實性がある樣に考へしめられるのである。次に更に、『論』自身が『阿毘達磨經』の文だと明瞭に述べてゐるものがある。而して之を第七條として擧げると卽ち次の如くである。

第七條——『攝大乘論』第三章所引。(12)

魏譯

如佛阿毘曇中說有三法、是染分、淨分、彼二分、有何義故說、他往中妄想性是煩惱分、成就性是淨分、還彼他性彼二分、以此義故說、此義中何者說、金藏土示現、所謂如金藏土中有三事可見、一地塵、二土、三金、是中有地塵故見土及見有金、若入火時不見土唯見金、地塵者見土時非正見、見金時非如實見、是故地塵有二分如是

陳譯

阿毗達摩修多羅中、佛世等說法有三種、一染汚分二淸淨分、三染汚淸淨分、依何義說此三分、於依他性中分別性爲染汚分、眞實性爲淸淨分、依他性爲染汚淸淨分、依如此義故說三分、於此義中以何爲譬、以金藏土爲譬、譬如於金藏土中見有三法、一地界、二金、三土、於地界中、土非有而顯現、金實有不顯現、此土若以火燒錬、

隋譯

如世尊於阿毗達磨經中說三種法、染汚分、淸淨分、彼二分、依何義故作如此說、依他性中、分別性是染汚分、成就性是淸淨分、卽此依他性是彼二分、由此義故作如此說、此義以何譬顯示、以金土藏爲譬、如金土藏有三種可見、謂一地界、二土、三金、於地界中土非有而可見、金實有而不可見、若以火燒、土則不現、金則顯現、復次於

唐譯

阿毗達摩大乘經中薄伽梵說法有三種、一雜染汚、二淸淨分、三彼二分、依何密意作如是說、於依他起自性中遍計所執自性是雜染分、圓成實性是淸淨分、卽依他起是彼二分、依此密意作如是說、於此義中以何喩顯、以金土藏爲喩顯示、譬如世間金土藏中三法可得、一地界、二土、三金、於地界中土非實有而現可得、金是實

此無分別智火觸彼識已、彼識虛妄分別性事、見成就性事故不見、無分別智火觸彼識已、彼識實成就性事故見、妄分別性事故不見、是故所有妄分別識他性相二分成、如金藏泥地塵爾、

土則不現、金相自現、此地界土顯現時、由虛妄相顯現、金顯現時、由眞實相顯現、是故地界有二分、如此本識未為無分別智火所燒鍊時、此識由虛妄分別性顯現、不由眞實性顯現、若爲無分別智火所燒鍊時、此識由成就眞實性顯現、不由虛妄分別性顯現、是故虛妄分別性識卽依他性有二分、是如金藏土中所有地界、

地界中土相現時、是虛妄體現、金體現時是眞實體現、是故地界有二分、如是此識性未爲無分別智火所燒時、於識性中虛妄分別性顯現、成就性不顯現、此識性若爲無分別智火所燒、於識性中實有成就性顯現、虛妄分別性不顯現、是故此虛妄分別識體、依他性有二分、如金藏土中所有地界、

有而不可得、火燒鍊時土相不現金相顯現、又此地界土顯現時虛妄顯現、金顯現時眞實顯現、是故地界是彼二分、識亦如是、無分別智火未燒時、於此識中所有虛妄遍計所執自性顯現、所有眞實圓成實自性不顯現、此識若爲無分別智火所燒時、於此識中所有眞實圓成實自性顯現、所有虛妄遍計所執自性不顯現、是故此虛妄分別識依他起

——————　自性有彼二分、如金土藏中所有地界、

右の文中、果して全部を以つて『大乘阿毘達磨經』の文となすべきや、或は「一雜染汚、二清淨分、三彼二分」と云へるもののみを以つて『經』の文となし、「依何密意作如是說」以下の文は、無著自身の言葉となすべきではないかと云ふことに就いては、恐らく學者の見解によつて相違があると思はれるのである。これに就いて、長泉院の普寂は、その著『攝大乘論釋略疏』に於て、

二引阿毗達磨經二、初法說、……二譬說、(13)

と稱して、右所引の文全部を『經』自體の文であるとしてゐるのであり、宇井博士も亦同樣の見解を述べてゐられるのである。因つて今はそれらの說に從つて、右所引の全文を以つて『經』の文と假定して置かう。

次に『大乘阿毘達磨集論』卷七に依るに、「如薄伽梵於大乘阿毘達磨經中說如是言」と稱して十二處法を說いてゐる。これ宇井博士が第七條として擧げておられる文である。心意識說とは直接の關係はないが、然し逸文を蒐集すると云ふ意味のもとに第八條として加へることとする。

第八條——『大乘阿毘達磨集論』卷七所引。(14)

若諸菩薩欲勤精進修諸善品、欲行眞實法隨法行、欲善攝益一切有情、欲得速證阿耨多羅三藐三菩提者、當正觀察十二處法、不應與他共興諍論、

右の八條以外にも、猶ほ恐らく本經の文が存するであらうと思ふけれども差し當つて集め得たところの文は右の如くである。恐らく、大部の經であつたと思はれるところの『大乘阿毘達磨經』に關して、僅か右八條の文のみを資料としてその思想内容を考察せんとするが如きは、極めて危險であり、大膽であると云はねばならないのであるが、然し現今としては、先づそれが最大の可能的な限界であるのであつて、到底それ以上には望めない事情である。然しそれでも、その文は質的に云へば極めて樞要な性質を有するものであるから、唯識の思想史を闡明する上より云ふと、或は文の僅少なるに比して豫想外の成績が得られるかも知れないのである。因つて以下、右諸條の文を資料として、『大乘阿毘達磨經』に現はれた心意識說を考察することとする。

註

(1) 唯識二十論述記卷上(P. 17, a)。
(2) 攝大乘論(佐々木本P. 5)。
(3) 攝大乘論(佐々木本P. 5)。
(4) 攝大乘論(佐々木本P. 15)。
(5) 攝大乘論(佐々木本P. 34—35)。
(6) 成唯識論述記卷七末(P. 10, b)。
(7) 成唯識論學記卷六(續藏、八十一之一P. 71, b)。

(8) 大乘法苑義林章卷一末(P. 5, a)。
(9) 大乘阿毘達磨雜集論卷五(大正藏經三一 P. 715, b—c)。
(10) 攝大乘論(佐々木本 P. 92)。
(11) 唯識二十論述記卷上(P. 17, a)。
(12) 攝大乘論(佐々木本 P. 43)。
(13) 攝大乘論釋略疏卷二(日本大藏經諸大乘論章疏一 P. 574)。
(14) 大乘阿毘達磨集論卷七(大正藏經三一 P. 694, a)。

第三節　阿賴耶識說

既に述べた如く、『大乘阿毘達磨經』は『解深密經』の所說を繼承し、更に之を整理し、發展せしめたものであるから、吾々は當然『解深密經』に現はれた一切種子心識・阿陀那識・阿賴耶識・心等の內容を考慮に置いて本經の阿賴耶識義を考察せねばならないのである。阿賴耶識義を考察する順序として、先づ逸文中の第一條より始めることとする。但し第一條の文を如何樣に解するかと云ふことは、實は印度・支那・日本の三國に亘り、教理上重大な問題を含んでゐるのである。故にその問題の內容は、別に節を改めて論究することとし、今は本經の引用者である無著の謂ふところに從つて、第二條の文と合して阿賴耶識義として考察することとする。

無著は『攝大乘論』所知依分第二の最初に、「此の中、最初に且らく所知依卽ち阿賴耶識を說かん。世尊は何れの處に阿賴耶識を說いて阿賴耶識と名づけたまへるや。謂く薄伽梵は阿毘

達磨大乘經の伽他の中に於て說きたまへり」と前置し、然る後に『經』の偈を引用して「無始時來界　一切法等依　由此有諸趣　及涅槃證得」と云つてゐるのであるから、此の偈が阿賴耶識に關する意味を述べてゐることは明瞭である。偈の謂ふところに從へば、阿賴耶識は無始時來の因である。故に一切法は阿賴耶識を因とし、阿賴耶識を依止として生起してゐると云ふのである。故に阿賴耶識を無視しては、一切法の生起はあり得ないこととなり、諸趣輪廻の姿も阿賴耶識に因るものであり、涅槃の證得も亦阿賴耶識に因らねばならぬと稱してゐるのである。此の第一偈の表現の仕方は、何が故に然うであるかと云ふ樣な理由に關しては一切に觸れないで、要するに阿賴耶識は然うしたものであると云ふ結論のみを出してゐるのである。而して、何故に阿賴耶識に斯かる意味があるのか、或は現に然うした役割を演じうる可能性があるのか、と云ふ樣な理由を探究したのは、まさしく第二條に於ける偈である。

第二條の偈、卽ち『經』に「由攝藏諸法　一切種子識　故名阿賴耶　勝者我開示」と稱してゐるその文意を、前代の『解深密經』に對して考察すると、彼の『解深密經』に於て一切種子心識と稱せられ、或は阿陀那識・阿賴耶識・心等と呼ばれたところの本識が、何故に今此處では、或は阿黎耶識と稱せられ、或は阿賴耶識と名づけられてゐるか、その名稱に對する理由を說明してゐることになるのである。而して、それが同時に又第一條の偈の含む敎義に關する理由の解說ともなつてゐるのである。何となれば、本經に於ける阿賴耶識と云ふ名稱は、後にあかされる如く、『解深密經』が阿賴耶と稱した理由と大いに異なるものであるか

るら、その限りに於て此處に阿賴耶と云ふ名を釋してゐることは、『解深密經』に對して、本經が本經獨自の意味を表明してゐることになるが、その獨自の意味の說明が、又同時に第一條の偈の理由を說いてゐる關係にもなつてゐるからである。

卽ち偈に依つて阿賴耶識と云ふ名稱の意味を考察するに、本經に阿賴耶、或は阿黎耶と云ふ名稱を使用する意味は、一切諸法の種子が此の識に攝藏せられてゐる(唐譯)、或は一切諸法の種子が此の識に依住してゐる(隋・陳兩譯)と云ふ意味に他ならないと云ふのである。故に阿賴耶識とは、一切種子識と云ふ意味に他ならない。魏譯に依れば、一切種子識とは云はずに、「一切種」と云つてゐるのであるが、それは『唯識三十頌』に、阿賴耶識のことを一切種と稱し、その一切種と云ふことは、梵本によれば「一切の種子あるもの」[1] (sarvabījakam) の意味であるから、例するに魏譯に「一切種」と云つてゐるのも、その意味は、結極一切種子識と云ふことと同義となるのである。又譯本の相違によつて、一方では「攝藏」と云ひ、他方では「依住」と稱してゐるが、これは阿賴耶識を主語とした云ひ方と、諸法を主語とした言ひ方との相違に依るのであつて含蓄されてゐる敎義上の意味は全然同一である。殊に此の兩樣の表言法があることによつて、諸法の種子と阿賴耶識との關係に就いての概念を、一層明確に決定し得るのである。何となれば、阿賴耶識が諸法の種子を攝藏してゐると云ふことを、更に明瞭に云へば、阿賴耶識が所依となり、諸法の種子が能依となれる關係のもとに攝藏と云ふ意味が成立してゐることとなり、種子と賴耶との間に、能依・所依、所藏・能藏の關係が同時に成立すると云ふ事が明瞭にされるからである。而し

てその様な關係のもとに成立してゐる兩者が、具體的な一識體を形成してゐると云ふ樣に解釋せられるのである。　具體的には兩者を包含して阿賴耶識の識體を構成してゐるのであるから、此の具體的な相を重點として云へば、能依・所依、並に能藏・所藏の關係は、一種の論理的な分析だと云ひ得るのである。　後世の唯識學者は、此の一識體に於ける所依、能藏の方面を現行賴耶と云ひ、能依、所藏の方面を種子賴耶と稱してゐるのである。　斯くて吾々は、「依住」或は「攝藏」等の言葉に依つて、『大乘阿毘達磨經』に於ては、阿賴耶識の體に關して云ふときには、種子の所依となり、種子を攝藏する現行賴耶を以つてまさしく阿賴耶の識體を意味せしめてゐると解せられるのである。　故に現行の識が、諸法の種子を藏する意味を阿賴耶と云ひ、その能藏の識を阿賴耶識と云ふのである。　阿賴耶を藏と云ひ、阿賴耶識を藏識と稱する唯識學上の釋義は、まさしく『大乘阿毘達磨經』に於て明示されるに至つたのである。　而して此の藏の意味を規定するにあたり、能藏・所藏・執藏の三義を以て謂ふのは、後代の唯識學に於ける一般的釋相である。果して然らば本經の藏は三藏を具するや否や如何と云ふ問題が生じてくる。　慈恩大師は、その著『掌中樞要』[2]卷下本に於て、能藏の義を以つて釋する義と、三藏の義を具すると云ふ釋義と、三藏の義は勿論具足するが、據實するに執藏を以つて釋する義との三義を述べて、第三義を正義として前二義に依らざる旨を說いてゐる。　慈恩大師の說は、護法の唯識學を繼承したものであるから、第三義を採用するのは當然であるが、今は直ちに『大乘阿毘達磨經』の偈に就いて述べんとするのであるから少々事情が異なるのである。　故に、慈恩大師の許取に關しては觸

れないが、然し慈恩があげた様な三說があることは事實である。即ち具體的にその事實を云ふならば、『攝大乘論』(3)の如きは三藏具足するものとして本經の藏の義を釋してゐるものであり、護法の如きは、『成唯識論』(4)卷三に於て、『攝大乘論』の三藏の釋を踏襲してゐるのであるが、『論』(5)卷二に於ける彼獨特の見解を表面に出せば、當然慈恩の所謂第三義となるわけである。安慧の如きは『三十唯識釋論』(Triṃśikāvijñaptibhāṣya)に於て、

atha vāliyante upanibadhyante' smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena |
tad vāliyate upaibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharmeṣu ity ālayaḥ |

と稱し、能藏・所藏の義に由つて阿賴耶を釋してゐるから、まさしく慈恩の第二義と同一の釋義となる。第一義は具體的には見當らないけれども、偈文の當相が、まさしく能藏の一義を以つて釋してゐるのである。慈恩が第一義を設定したのも意はそこにあるのであらう。予は『大乘阿毘達磨經』に於ける藏の義を、能藏のみに限定しやうと云ふのではない。それは第三條の文に依つて、少なくとも能藏・所藏の意味があり、第二條の文も、見方に依つては執藏の義が考へられないことはない。然し少なくとも、今の第二條の文に含む藏の意味は、まさしく能藏を以つて釋してゐると斷言する。斯くて吾々は、第二條の偈によつて、本識が阿賴耶識と稱せられる所以は、一切諸法の種子を藏するからであると云ふことを理解することが出來るのである。而して此の阿賴耶なる名稱に對する解釋が、『解深密經』の解釋と如何樣に異なるかと云ふことは別に述べるとして、今第一條の理由としてこれを眺めると、第一條の偈の如く、阿賴耶識が

一切諸法の因であり、一切諸法生起の依止となり、之あるによつて諸趣もあり、又涅槃をも證得しうると云つた樣な結論が述べ得られるのは、悉く第二條に云ふ阿頼耶の藏なる意味によつて理由づけられてゐることに氣附くのである。即ち一切諸法の種子を藏してゐる當體が、阿頼耶識・藏識・家識であるから、阿頼耶識は諸法の因であり得るのであ る。又一切の諸法は、各々阿頼耶識中に藏せられてゐる自の種子より生起するのであるから、能藏の頼耶を依止として生起すると云ふことになるのである。又阿頼耶識中の有漏雜染の種子の生起することによつて諸趣に輪廻し、無漏清淨の種子の生起することによつて涅槃を證得しうるのである。第一偈に述べられたことは、悉く阿頼耶識が一切種子を藏すると云ふことによつて解決せられるものである。即ち右の如く第二條の偈によつて、吾々は第一條の偈の可能なる理由を理解し得たが、同時に又第二條の偈に於て、更に吾々は、能藏の識と所藏の種子との關係をも知り得たのである。然るに第一條の偈は、又他方より見ると、阿頼耶識より阿頼耶識ならざる轉識の生起を豫想してゐることは明瞭である。然るに第二條の偈は、全く阿頼耶識内の記述にとどまつてゐて、未だ第一條の偈が豫想してゐる轉識の生起に關すること、換言すれば頼耶と轉識との關係に關しては何等說き及んでゐないのである。此の點、第一條の偈の問題を更に發展せしめたものとして第三條の偈があるのである。即ち吾々は、第三條の偈によつて轉識と頼耶との關係を知ることが出來るのである。

註

(1) 梵本の『唯識三十頌』には、
tatra ālayākhyaṃ vijñānaṃ vipākaḥ sarvabījakam となつてゐる。
(2) 成唯識論掌中樞要卷下本(P. 5, b)。
(3) 攝大乘論(佐々木本 P. 5)。
(4) 成唯識論卷三(P. 19, a)。
(5) 成唯識論卷二(P. 12, b)。

第四節　阿賴耶識と轉識との關係

具體的に云へば、既に述べた如く總てこれ阿賴耶識であるが、それを論理的に分析すれば、能藏の現行賴耶と所藏の一切種子との兩領域に分ち得る。然るに、その一切種子と云ふのは一切諸法の種子である。果して然らば、一切諸法の現行と、阿賴耶識とは如何なる關係を有してゐるのであらうか。此の問題は、第二條の偈に於ては未だ說き及ばない點であつて、所謂第三條の偈が問題としてゐるところのものである。第三條の偈、卽ち「諸法於識藏、識於法亦爾、更互爲果性、亦常爲因性」(唐譯)と云ふ偈文は、唯識學に於ける鐵則として、有名な「七轉第八互爲因果」の敎則を產出せしめた重要な偈文であるが、此の簡單な偈文を如何樣に解釋すべきかと云ふことは、學者の間に異論のあるところである。卽ち玄弉三藏の門下に就いて之を云へば、兩樣の解釋に大分することが出來るやうである。

その第一は、前二句に中心點を置いて後二句を釋せんとするものであり、その第二には、後二句に重點を置いて前二句を決定しやうとする態度である。前者は慈恩・慧沼等一派の見解であり、後者は圓測・道證等一派の見解である。この偈文に關する無著の『攝大乘論』の釋は簡單に過ぎ、世親の『攝大乘論釋』はその態度を決定するまでに至らず、無性の釋は『瑜伽師地論』に依るが故に、本經の直接的な內意を考察せんとする今の場合、直ちに之を用ふべきや否やに關しては更に一考を要するわけである。後の二句によつて前の二句を決定づけやうとする圓測一派の考へ方と云ふのは、圓測の著『解深密經疏』、並に慧沼の『成唯識論了義燈』等に殘されてゐる說であつて、圓測の考へ方は、諸法と本識とが互に因となり果となると云ふ後の二句に腰を据へて前の二句を眺めるのであるから、前二句に於ける法と識とを指摘するにあたつて、互爲因果と云ふ關係の成立するところの法を指摘すると云ふ結果となつてゐるのである。卽ち彼は、先づ第一の因果關係として、七轉の現行を果とし、それに對する因は當然七轉の種子であると爲し、然も七轉の種子は、種子賴耶なるが故に之を識と稱するも差支へなしと見て、七轉の種子（識）と七轉現行（法）との間の一連の因果關係を偈に「諸法を識に於て藏す」と稱したのだと見たのである。卽ちそれを、彼等は種子を能藏となし、七轉現行を所藏と爲すと稱してゐるのである。次に「識の法に於けるも亦爾なり」と云ふ偈文は、前の能・所藏の關係を逆にしたものに過ぎないのであり、然も其の間に、亦因果關係が成立するものでなければならないのであるからとして、因卽ち能藏を七轉現行と爲し、果卽ち所藏を所熏の種子と見たのである。前二句

の諸法と識との能藏・所藏の關係を、斯くの如くすればこそ、はじめて後二句に於ける互爲因果の文を成立せしめることが出來ると考へたのである。これ即ち圓測・道證等の一派の主張する種子能藏説と稱せられるところの釋義である。理に勝れた解釋であるけれども、斯くのごとき見方が、果して『大乘阿毘達磨經』本來の意味を得たるものなりや否やは自ら別の問題に屬する樣に思ふ。否、少なくとも予の見解を以てすれば、右の如き解釋は、『阿毘達磨經』本來の意味より稍々距りのある考へ方ではないかと思ふ。果して然らば、圓測一派の種子能藏説に對する慈恩一派の見解は如何なるものであつたであらうか。慈恩によれば、「諸法を識に於て藏す」と云ふことは、現行の阿頼耶識が諸法の種子を藏すると云ふことであるとして、現行頼耶と所藏の種子との關係だと解し、「識の法に於けるも亦爾なり」とは、七轉現行が阿頼耶識へもつて種子を熏習することだとして、七轉の現行と種子の受熏處として見られた現行頼耶との關係だとしてゐるのである。圓測流の見解を以てすれば、慈恩の如く、現行頼耶を以て能藏となし、所持の種子を立てて所藏となすならば、能藏と所藏との間に於て能依・所依の關係は成立するが、因果の義は認め得ないことになる。或は又、七轉の現行を以て能藏となし、現行頼耶を所藏と爲せば、此の間にも亦何等因果關係が成立しないことになるではないか。果して然らば、後二句に互爲因果と稱してゐる文意に、全然添はなくなつてしまふものであるから文意を得た解釋と云ふことは出來なくなるのである。現に『成唯識論了義燈』(1)に傳ふるところに依れば、圓測一派の人々は、右の如き辯駁を加へ、以て慈恩學派の説を斥けてゐるのである。之に對

して、慈恩系統の人々が如何なる態度を取つたかは興味のある問題であり、支那では勿論、日本の唯識學者も亦『成唯識論同學鈔』等に於て、各々意見を開陳して慈恩の所説を盛り立てゝゐるのであるが、今は共等の異解論爭を述ぶるのが目的ではなく、『大乘阿毘達磨經』の文意を決定せんが爲めに兩説を引用したのであるから、それらの末論は一切之を略し、本に歸つて、右兩説を參考にしながら『經』本來の意味のありかを求めることとする。『經』自身が、如何なる意味のもとに今偈を述べたかと云ふことを見る爲めには、今偈に對する考察を十二分に爲さねばならないことは勿論であるが、吾々は、更に本經に於ける他の偈、即ち第二條の偈と關聯させて之を考察する必要があるのである。即ち第二條の偈と關聯させて今偈の意味を考察する限り、此處に「諸法を識に於て藏す」と云ふ文意は、何としても、圓測の謂ふ如く種子能藏説を以て解すべきではないと思ふ。第二條の偈によると、阿賴耶識とは一切諸法の種子を攝藏するところの一切種子識の意味に他ならないのである。その意味を根據とし、出發點として、此處では現行の諸法と阿賴耶識との關係が論じられてゐると見なければならない。故に、此處に「諸法を識に於て藏す」と云ふことは、諸法の一切種子を阿賴耶識が攝藏してゐる意味を前提として、諸法を識に於て藏すと稱してゐるのであるから、決して圓測の謂はんとする如く種子能藏説としては受取れないのであつて、慈恩の謂ふ如く現行能藏説でなければならないのであり、「持種」に約せる言葉であるとしか考へられないのである。圓測流の論法を以てすれば、既に一言した如く、諸法の種子と現行の阿賴耶識とは、能依・所依の關係のみで、因と果との關係は成立

しない、随つて後句に支障を來しはしないかと云ふ論難が起想せらるるかも知れないが、吾々はその論難を爲す前に、先づ論難者自身の立場を反省する必要があると思ふ。何とならば、圓測等の義は、無批判に能藏・所藏の義卽因果關係なりと云ふ獨斷より出發してゐるからである。その樣な決め方は、果して何を根據として決めたものであらうか、予の見るところによれば、それは圓測學派の一個の獨斷に過ぎないのである。故に、能藏・所藏の關係卽因果關係なりと云ふ獨斷を去つて『經』の文意を靜思するに、『經』の意味は、阿賴耶識が一切諸法の種子を藏するが故に、換言すれば能藏・所藏の意味が成立するが故に、然も具體的に云へばそれ全體が阿賴耶識であるが故に、種子より生起する七轉の現行は阿賴耶識を因として生起した果となり、本識と七轉現行との間に因果關係が生じうると云ふのでなければならない。故に後半の互爲因果の文に對して何等の支障をも感じないのである。これを後代の唯識學者は、攝用歸體して云はゞと稱してゐるが、今は攝用歸體も性用別論もない、第二條の偈に阿賴耶識とは一切諸法の種子を有する識だと規定してゐるその規定に根據し、その一切種子識中の種子より現行するから、一切種子識なる阿賴耶識と現行の諸法との間に因果關係が成立するのだと云つてゐるまでであつて、極めて自然な主張であるに過ぎない。

卽ち第二條の偈文を考慮に入れ、第三條の偈は、第二條に規定されたことを根據として、第二條に於て云はなかつた問題を取扱つてゐるのだと解するならば、斯くの如く考へるのが最も至當である。次に第二句の「識於法亦爾」と云ふことは、第一句の逆を云つたまでであつて、識と

は阿賴耶識であり、法とは現行の諸法である。卽ち現行の諸法は阿賴耶識より現行するが故に、阿賴耶識は因であり、現行諸法は果であるが、今度は果である現行が阿賴耶識の內容たるべき種子を熏ずるが故に、能熏・所熏の關係に於て、現行法は因となり阿賴耶識は果となると稱してゐるのであつて、之亦當然の主張と考へねばならない。護法が『成唯識論』卷二に於て、

若諸種子不ニ由レ熏生一、如何轉識與ニ阿賴耶一有ニ因緣義一、(2)

と云つてゐるのは、此の意味に於いて詢に名言であり、全體として云へば、まさしく慈恩の解釋に經意が存するのである。

斯くの如き極めて簡單な偈文であるけれども、『大乘阿毘達磨經』に於ては、第二條の偈文の意を繼承し、第三條の偈に於ては能藏・所藏なる意味を理由として、阿賴耶識と現行の轉識とが互に因と爲り又果となる關係を成立せしめてゐるのである。此の經意は既に述べた如く、後代に於ける唯識學上の鐵則「七轉第八互爲因果」の理を爲す根據として極めて重要な規定であると云はねばならない。

註

(1) 成唯識論了義燈卷三(P. 37, b)。
(2) 成唯識論卷二(P. 17, b)。

第五節　界の義に關する阿賴耶識釋と如來藏釋

既に一言した如く、第一條の偈文の意味內容を如何樣に解釋するかと云ふことは、印度・支那・日本の三國を通じて、佛教學者の問に問題となるところのものであり、然も三國の學者の間に於て、三國共に各々異解異論が存してゐるのである。隨つて現今と雖も、亦學者の間にその問題に關して隨分に見解の相違がある樣である。而してその異解異論と云ふのは、第一條の偈に關して、或る學者は之を阿賴耶識に關する偈であると解し、或る學者は如來藏を說けるものだと釋し、又或る學者は如來藏とも阿賴耶識とも解して兩方に通じうる樣にも釋してゐるのである。第一の立場を取るものは、隋・唐の兩譯に於ける世親の『攝大乘論釋』を始め、無性の『攝大乘論釋』、護法の『成唯識論』等であり、第二の立場を持するものは堅慧の『究竟一乘寶性論』であり、第三の立場に依るものは陳譯の『世親攝論』である。既に印度の論部に斯くの如き三樣の態度を採るものがあるのであるから、それらの論部を依用する支那・日本の佛教界にも、亦隨つて三樣の相違を來すのである。此の中、同一『世親攝論』でありながら、陳譯と隋・唐兩譯との間に內容の相違があるのは詢に奇態な現象であるが、これは陳譯の『世親攝論』全般に通じてよくあることであつて、この問題を如何に解釋すべきかは亦別個の問題である。然るに、今此處の部分のみに關して三譯の同異を論じてみると、陳譯に、今偈を阿賴耶識だとして釋する部分のみは、他の兩譯と全然合致するのであるが、陳譯には更に如來藏として釋する部分が、餘分

に他の兩譯以上に加はつてゐるのである。同一の部分を通じて內容が異なつてゐるのならば、兩譯の內容は相違すると言ひ得るが、今の場合の如き相違の仕方は、內容が相違すると云ふよりも、一者は他者より以上に或るものが附加せられてゐると云ふ方が適當である。此の附加された部分が卽ち陳譯『世親攝論』に於ける如來藏釋である。宇井博士の『印度哲學研究』に於ける學說は、常に眞諦三藏の翻譯が中心に論ぜられてゐる樣であり、特に眞諦譯を重要視せられてゐる樣であるけれども、眞諦譯には今の場合の如きものが往々にしてあるのであり、然も眞諦譯『世親攝論』の卷尾には、『世親攝論』の本文として、

三藏法師翻講論竟、說此三偈(1)、

と云ふ文が挿入せられ、又、その次に依然『釋論』の本文として三藏の說いたと思はれる三偈が加へられてゐるのである。斯くの如き事實が存するのであるから、眞諦譯の『世親攝論』を重要視して、無批判に之を採用すると云ふことは極めて危險であると云はねばならない。殊にその分量より云ふも、陳譯は隋・唐二譯に倍するのであるから、何としても眞諦三藏の講釋、或は支那に於ける註釋家の說が混入してゐるものと見なければならないのである。今の如來藏釋の如きも、既に述べた如く、阿賴耶識釋は他の兩譯と全く合致しながら、此の部分のみが餘分に附加せられた形となつてゐるのであるから、恐らく支那に於ける釋家の註釋が混入したものだと思はれるのである。人或は予の推定に對し、辯駁して次の如く云ふかも知れない。卽ち既に阿賴耶識釋が存してゐる以上、支那の釋家が何を好み、又何の必要あつてか更に如來藏

釋を挿入するのであらうか。少なくとも阿賴耶識釋の思想が高潮せられるならば、もと存してゐた如來藏釋でも除去せられるであらうし、或は如來藏釋が高潮せられたならば、もと兩者とも存してゐたものでも、遂には阿賴耶識釋が省略せられる事となるであらう。今の場合の如きは、前者の場合に相當するかの如く考へられるのである。然るに汝の說の如きは、兩者矛盾すると思はれる兩說を後より併記した事となつて、その併記挿入した理由を發見するに苦しむと。成る程、一往は辯駁者の如くも云ひ得る。然し敎理史的事實を觀察すると、『楞伽經』の如く、兩系統の思想を統一せんとして成立した存在もある通り、決して辯駁者の如き傾向のみではなく、事實としては相反する兩面を調和せんとしてゐるものもあるのであつて、何れとも決定し難い事情にある。然るに予の推定は、一には他の兩譯との比較と、更に二には支那佛敎一般の事情とからの推定である。卽ち眞諦三藏が世親の『攝大乘論釋』を翻譯した當時の支那の佛敎學界の情勢を見るに、當時既に『華嚴經』『涅槃經』『勝鬘經』『如來藏經』『楞伽經』等の佛性、如來藏思想の經典の流行があり、或は『寶性論』『法界無差別論』等に於ける如來藏思想の鼓吹があり、加ふるに眞諦三藏自身にしても『大乘起信論』等の翻譯があるのであつて、眞如緣起論の思想をも充分持つてゐたのである。此等の思想が、共に如來金口の說として、或は菩薩內證の說として、何れも權威として信受せられてゐる以上、世親の『攝大乘論釋』を、此等如來藏思想より眺めて、矛盾することなき說として、そこに或る理解の仕方が生ずるのは當然と云ふべきである。然も又其等の說は、表面相違せる如く考へられる法相を有してゐても、何れも

佛の覺證を出發點としての說でありその覺證を把握せんが爲めの說であるが故に、その精神を得たものより見れば、當然歸一の說として領解せられるのであるから、猶更、如來藏思想を背景として『世親攝論』を眺め、『世親攝論』に對して如來藏釋が附加せられるのは怪しむに足らないのである。當時流行してゐた說によつて新問題が解釋せられ、或は新思想によつて傳來の說に新味が附加せられ、兩者が合して一說を爲すことは支那佛敎としては各時代を通じて見られる現象であつて、必ずしも眞諦譯『世親攝論』の場合にのみ限らないのである。若し前者の例をあげるならば、今の『世親攝論』に於ける如來藏釋の如きは確かにその一例であるが、今度は逆に如來藏思想が唯識思想によつて爲された實例がある。卽ちそれは、古來『起信論』の三疏として有名な淨影慧遠の『起信論疏』、新羅元曉の『起信論疏』、賢首法藏の『起信論義記』等は、『大乘起信論』を解釋すると云ふ新事實に會し、當時流行してゐた唯識系統の八識思想の形式を以て論意を發揮せんとしてゐるのである。『起信論』本來の立場より云へば、八識思想に迄還元して釋さねばならない性質のものではないのである。然るに、事實三疏の內容が、之を八識思想に迄還元して釋してゐるところに、方向は逆であるが、『世親攝論』に加へられた如來藏釋と同一の事情が働いてゐるのである。或は又智旭等明淸の學者が、『成唯識論』を釋した實例、或は『起信論』に爲したところの解釋、その當否は別として、此等も亦知らずぐの間に今と同樣な事情、卽ち新問題を取扱ふのにあたつて、當時流行してゐた思想によつて、自由に解釋をしたものと云ひ得るのである。或は第二の場合の如き、傳來の思想が、新思想に依つて影

響せられて獨自の思想形態を有するに至つた例を云へば、先づ羅什・僧肇と相傳した三論思想が、僧詮の時代に及び、當時新に輸入せられた縁起論的思想に影響せられて新三論となつた事實、或は天台智者の教學が、六祖荊溪に來つて『起信論』的思想を採用した事實等、まさしくその好適の例證と爲しうるのである。若しそれ、新舊の兩者が互に相影響し合ひ、兩者が混融した例證を出せば、曇鸞の『淨土論註』に於ける龍樹・天親の合糅を始め、清凉澄觀の教禪融合論、一行阿闍梨の『大日經義釋』に於ける『大日』『法華』の融合、道邃の台密台禪の一致説等、擧げて數ふ可らざるものがある。右の如き支那佛教に於ける教學界の事情、並に他の兩譯との比較研究、及び既に述べた如く、眞諦譯の『世親攝論』中には、『論』自ら、此の論は純粹の翻譯ではなく、翻譯以上に講釋せられた言葉が混入してゐると云ふことを告白してゐる事實等、此等を照合するとき、今の如來藏釋の如きは、或は眞諦自身の講釋であるか、或はその門下の註釋であるか、何れかに決定はし難いにしても、兎にも角にも、支那に於ける講釋が混入したものであらうと見るのが、最も穩當だと思はれるのである。予は本文に對する批評として、右の如き見解を有するものであるが、然し、現傳の眞諦譯『世親攝論』では、上の如く、阿賴耶識釋と如來藏釋との兩義が記載せられてゐるのであり、今は兩釋が存在してゐると云ふ事實問題として『世親攝論』をあげたのである。次に『究竟一乘寶性論』に就いてであるが、此の論典は、西藏の所傳によれば彌勒の造頌となつてゐるのである。若しこれが彌勒の作であるならば、『大乘阿毘達磨經』の偈を、最も早く解釋したのは彌勒であつて、最古の釋に如來藏釋が用ひられたことになり、本經の

經意を推定して、本經の有する本來の意味は如來藏思想であると云ふのには極めて好都合となる。然し既に一言した如く、漢譯の彌勒說と傳へられてゐるものを概觀するに、『瑜伽師地論』を初め、其の他の偈頌の中に於ても、未だ『大乘阿毘達磨經』なる名も文も、共に引用せられてゐるのを見ないのである。隨つて、『大乘阿毘達磨經』の偈を引用せる『究竟一乘寶性論』を以て、西藏傳の如く彌勒造と爲すことは、漢譯系統の所傳と合致しないのみならず、亦右の如き事情にも合致しないのであるから、西藏の所傳は、今のところ直ちに信用はし難いのである。故に『寶性論』の問題は、後世、堅慧が如來藏思想を高揚するにあたり、如來藏思想を以つて此の偈を釋したのだと見るのが妥當である。否、本經研究者の權威である無著が、本經一部の始終を見て、此の第一偈を以つて阿賴耶識を說くものだと明瞭に引證してゐるのが何よりの權威であり、更に本經自體の、第二第三の偈文と關聯せしめて考へるならば、よしや無著の檢證がなくとも、本偈を以つて阿賴耶識を說けるものだと云ふことは火を見るよりも明らかである。勿論「還把槍頭倒刺人來」と云ふ如く、敵手の刀を奪つて却つて敵を切ることが出來るのであるから、此の偈に依つて如來藏思想を高揚し、此の偈を指して如來藏思想を說くものであると釋するのは釋家の手際である。然しその手際を以つて、明らかに阿賴耶思想なる本經の思想的事實を枉げることは不當である。と云つて、予は若し彌勒が此の偈を釋すると假定した時にでも、彌勒は決して如來藏とは釋しないと斷言するのではない。『瑜伽師地論』中に現はれた文より推定すれば、此の偈を彌勒に見せしめたならば、或は如來藏的に解釋したであらうと思は

れる點がないではない。然しそれは、種子として釋するのを否定する意味ではなく、先づ第一に種子として釋し、然る後に、如來藏思想を背景としてみれば、如來藏的にも釋せられると云ふ程度である。このことは、陳譯の『世親攝論』に於ける如來藏釋に對する時にも同様に云ひ得る。卽ちその如來藏釋が、よしや世親自身の釋であると假定しても、それは、本經の本偈が如來藏思想を有するものであると云ふ意味のものではなく、『經』自體としての意味は、旣に述べた理由によつて明瞭である如く、飽くまで阿賴耶識を釋してゐるのであるが、世親が本偈を解するにあたり、一說として如來藏思想を取り入れて解してみたのだと云ひうるのである。その方が、多方面に亘る思想家としての世親を見る上より云ふも、適當の樣に思はれる。殊に予の推定の如く、若し此の如來藏釋が、支那の釋家によつて、後に加へられた文章であつてみれば猶更然う解すべきである。右の如く、予は古來今偈に對して、兩樣の解釋がほどこされてゐるのにも拘らず、無著がこれを阿賴耶識と解してゐることと、及び他の偈頌との關係よりして、今偈に對する『大乘阿毘達磨經』の經意は、阿賴耶識思想の一方を以て解すべきを至當と考へるものである。果して然らば、此の第一條の偈は、諸論に於ては、具體的に如何なる內容のものとして解釋せられてゐるのであらうか、以下諸論に於ける釋相を考察することとする。

『攝大乘論』に於ける第一條の偈は、四譯とも全然その意味を等しくするものであるから、その點に關する問題はないわけである。『攝大乘論』の他の三譯には、此の偈に就いて何等の解明をもほどこしてゐないが、陳譯には、此の偈は阿黎耶識の體に關する證明であると述べてゐる

る。經意に對する無著自身の釋は、僅かに陳譯に然う述べてあるのみであるから、此の偈の釋は世親のそれが最も早いものだと云はねばならぬ。然るに『世親攝論』の三譯の間に於て、陳譯と他の兩譯との間に文字に出入相違のあることは既に述べた通りであるが、その相違の仕方を示せば次の通りである。

陳眞諦譯

論曰、此初說應知依止立名阿黎耶識、世尊於何處說此識及說此識名阿黎耶、如佛世尊阿毘達磨略本偈中說、

此界無始時
一切法依止
若有諸道有
及有得涅槃、

釋曰、今欲引阿含證阿黎耶識體及名、阿

隋笈多譯

論曰、於中卽此最初應知依止說名阿梨耶識、世尊於何處說此阿梨耶識名阿梨阿識、世尊於阿毘達磨經偈中說、

界體無始時
諸法共依止
由此有諸趣
及涅槃勝得、

釋曰、世尊於阿毘達磨阿含中說阿梨耶

唐玄奘譯

論曰、此中最初且說所知依、卽阿賴耶識、世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識、謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽他中說、

無始時來界
一切法等依
由此有諸趣
及涅槃證得、

釋曰、此中能證阿賴耶識、其體定是阿賴

含謂大乘阿毘達、此中佛世尊說偈、此卽此阿黎耶識、界以解爲性、此界有五義、一體類義、一切衆生不出此體類、由此體類衆生不異、二因義、一切聖人法四念處等緣此界生故、三生義、一切聖人所得法身、由信樂此界法門故得成就、四眞實義、在世間不破、出世間亦不盡、五藏義、若應此法自性善故成內、若外此法雖復相應則成殼故、約此界、

識名阿梨耶識者、卽是此論初所說阿毘達磨修多羅、

耶識、阿笈摩者、謂薄伽梵卽初所說阿毘達磨大乘經中說如是頌、

佛世尊說二比丘一、衆生初際不レ可二了達一、無明爲レ蓋、貪愛所レ縛、或流或接、有時泥黎耶、有時畜生、有時鬼道、有時阿修羅道、有時人道、有時天道、比丘汝等如レ此長時受レ苦、增二益貪愛一、恒受二血滴一、由二此證一故、知二無始時一、如二經言一、世尊此識界是依、是持、是處、恒相應及不二相離一不レ捨レ智、無爲恒伽沙等數諸佛功德、世尊、非相應相離捨智、有爲諸法是依是持是處故、言二一

切法依止、如經言、世尊、若如來藏有、由不了故、可言生死是有、故言若有諸道有、如經言、世尊、若如來藏非有、於苦無厭惡、於涅槃無欲樂願、故言及有得涅槃、

復次、此界無始時者、卽是顯因、若不立因、可言有始、一切法依止者、由此識爲一切法因故、說一切法依止、若有諸道有及有得涅槃者、此一切法依止、若有是道則有果報、亦有由此果報

此中界者是因義、諸法共依止者、由是因故一切法同共依止、謂依止此以爲因體、有此一切法依止故、諸趣果報由此得生、於無量生中有力、於善說惡說法中能解其義、若復越次得於

界者謂因、是一切法等所依止、現見世間於金鑛等說界名故、由此是因故、一切法等所依止、因體卽是所依止義、由此有者、由一切法等所依有、諸趣者、於生死中所有諸趣、趣趣者謂異熟

衆生受生、易可令解邪正兩說分別有異、後後能得上品正行應得勝德、由煩惱依止故生極重煩惱及常起煩惱、是果報等四種差別名依止勝、能翻此四種名依止下劣、生死中不但道等非有、涅槃義亦非有、何以故、若有煩惱則有解脫、應知依止中、復阿含能證阿黎耶識名(2)、

勝得、又爲煩惱依止體、由此得有極重煩惱及牢固煩惱、此等四種果報中、勝者身有堪能、翻此者無堪能、應知一切者於生死中隨何趣、非唯諸趣、亦有涅槃勝得、以有煩惱即有涅槃故、此阿含顯應知依止是阿梨耶識(3)、

果、由此果故、或是頑愚癡種類、或有勢力能了善說惡說法義、或能證得上勝證得、又爲煩煩所依止性、由此故有猛利煩惱長時煩惱、如是四種異熟差別所依止故無有堪能、應知翻此名有堪能、非唯諸趣由此而有、亦由此故證得涅槃、要由有雜染方得涅槃故(4)、

右所引の文に依つて明らかなる如く、陳譯『世親攝論』は、第一條の頌に對して、先づ第一に如來藏的に、次に阿賴耶識的と云ふ風に、兩面から觀察してゐる。第一の釋に依れば、界は解を以つて性と爲すと述べてゐる。解とは、解性黎耶を立てる支那攝論宗の教理に依れば、黎耶の眞

性を意味するものである。果せる哉、次に、界に體類・因・生・眞實・藏の五義を開き、何れも眞性を以つて界を分別してゐるのである。同じく界を因の義と解釋してゐるが、第二釋に於ける因の義の釋と、第一釋に於けるそれとは、全然意味を異にしてゐる。文中にも「世尊若如來藏云々」と述べてゐる如く、第一釋に於ける「以解爲性」の界の義、及び五義を以つて細分別した界の意味は、要するに眞如・如來藏・佛性の意味を說いたものである。隨つて、此の無始時來の界・如來藏を了せざるに由りて無明に蓋はれ、貪愛に縛せられ、有爲流轉の法を形成して諸道に輪廻するのである。然し世間に在つても破れず、出世間にあつても盡きざる界なるが故に、有爲流轉の一切法の所依止となり、一切法はその界を依止とするのである。無明に覆はれることに依つて輪廻するけれども、然し厭苦欲樂の如來藏を內に有してゐるのであるから、又そこに涅槃を證しうることも出來るのである。斯くの如き方向を、一層露堂々と高揚し、此の偈を應用したのが堅慧の『究竟一乘寶性論』である。旣に述べた如く、後人が此の偈を利用するのは、その人の隨意であるが、『經』本來の意味より云へば、次の第二釋を以つて本意とすべきである。

陳譯『世親攝論』の第二釋は、三譯ともに存してゐるのであるから、よし第一釋が、果して世親自身のものであるか否かが疑はしいとしても、此の釋のみは疑の餘地がない。第二の釋に依つて第一條の偈を見れば、界とは因の義であり、その因の意味は、第一釋に於けるが如く、一切の聖人に於ける聖法の因と云ふ樣なものを意味するのではなく、染淨漏無漏の區別なく、一切法の因なるものを意味してゐるのである。無性は因の義を、更に適確に種子なりと言ひ換へて

ゐるが、意味はまさしく、阿頼耶識が一切諸法の種子を藏してゐるが故に、此の界、卽ち阿頼耶識が、無始より以來一切諸法の因となつてゐると云ふのである。次に一切諸法より云へば、各々自己の種子が、共に阿頼耶識中に藏せられ、阿頼耶識を所依として住してゐるから、一切法が等しく依たりと云ふことゝなるのである。此の阿頼耶識は、業報の果であつて、現に諸趣に輪廻してゐるが、然し輪廻の裏には、必ず還滅の法を修することによつて涅槃を證得しうると云ふ意味があると云ふことを述べてゐるのが今偈の意味であつて、その風格に於て如來藏釋と非常な相違がある。此の世親の阿頼耶識釋の精神を繼承して、更に詳細にその法相を分別したのは無性である。而して、單に詳細に分別したと云ふのみに止らず、又無性自身の考へをも加へ、世親の釋と相違を來した點もある。卽ち因の義を種子と言ひ換へたまではよいが、その種子を唯雜染に限定してゐるのである。而して、依止の概念に關しても、諸法の種子が識に依住してゐるのを依止とは解釋せずに、因の義と依止の義との相違すべきことを主張して、任持を以つて釋し、更に諸識轉變の概念を加へ、阿頼耶識が現行識轉變の增上緣依たる役目を有してゐるのを以つて依止を釋すのである。此の無性の釋相を繼承したのが護法であつて、『成唯識論』卷三では、界を因の義とし、所依を緣の義となし、緣の義を明らかに執持識の義を以つて釋してゐるのである。種子を雜染品に限つたのは且く別に考へるとして、因と依止との區別に關する無性・護法の釋は、『解深密經』を豫想すれば當然出てくる釋であるから決して得手勝手な釋ではない。然し餘り込み入り過ぎた釋であると云ふならば、世親の云つた程度でもよい。

要するに此等の阿賴耶識釋なるものは、如來藏釋に對比すると、諸師共に同一精神に立脚してゐるものと考へねばならない。而して此處に注意すべきことは、無性が種子を雜染に限定したことと、並に阿賴耶の名を釋する第二條の頌に於て、無著が一切種子に對して雜染と稱したこととに就いてである。無著は長行の釋に於けるが如く、執藏と云ふ意味を有せしめて雜染と稱したのであらう、護法もその釋を踏襲してゐるが、然しこの考へ方は、一歩無著の思想が混入したものであつて、『經』自身の意は、一切染淨漏無漏諸法の種子を攝藏せるものを阿賴耶と稱したものである。又無性が、界に關して雜染と限定したのも、恐らく右の無著の考へを今頌に迻移したものであらうけれども、『經』自身の本意は、護月論師が本有種子の證として引用した如く、有無漏染淨一切種子を包含せる意味のものでなければならない。

上の如く、『大乘阿毘達磨經』の偈が、兩系統の論部に依つて釋せられてゐることは、隨つて支那に於ける兩系統の釋家の注意を引いたのである。卽ち華嚴の賢首は、其の著『大乘法界無差別論疏』に於て、

寶性論云、無始世來性、作諸法依止、依性有諸道及證涅槃界、此是阿毘達磨大乘經頌、彼論引勝鬘經釋此頌、總是如來藏爲所依止、唯識攝論約阿賴耶識釋、故知二宗不同也(5)、

と評し、唯識の慧沼は、其の著『能顯中邊慧日輪』卷四に、

又引頌云、無始世來性、……有諸道及證涅槃界、下釋所言性者、如聖者勝鬘經云、世尊如來說如來藏者是法界藏、乃至自性清淨藏故、作諸法依止者、是故如來藏是依是持等多依理釋、……

…前約㆓攝相歸性及迷悟依㆒釋、後約㆓性相別㆒明、攝大乘論等釋㆓前經頌㆒依㆓性相別及流轉還滅依㆒說、義各不㆑違、(6)

と說き、或は『金光明最勝王經疏』(7)卷四末にも、亦右と同一の問題を取扱ひ、『攝論』『唯識論』に於ける本經の偈の釋は、流轉還滅依に約して阿賴耶識を一切法の因としたものであり、『寶性論』の如く云ふのは、迷悟依に約して述べたのであつて、兩樣の釋は矛盾するものにあらずと爲し、唯識學を立場として巧妙に會通してゐるのである。慧沼の解釋方法は、組織佛教學としては秀でてゐるが、歷史的には賢首の云ふ如く、二宗不同と云ふのが妥當の樣である。

註

(1) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷十五(大正藏經三一 P. 270, b)。
(2) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 156, c－157, a)。
(3) 笈多譯世親造、攝大乘論釋論卷一(大正藏經三一 P. 273, b)。
(1) 玄奘譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 324, a－b)。
(5) 大乘法界無差別論疏(P. 25, a)。
(6) 能顯中邊慧日論卷四(續藏經二編三之二 P. 178, b)。
(7) 金光明最勝王經疏卷四末(大正藏經三九 P. 227, b)。

第六節　六識の緣境に就きて

『二十唯識論述記』卷上に引用せられた『大乘阿毘達磨經』の偈は、六識の緣境に關して實・不實の問題を取扱つてゐる。第六意識が、實不實の兩境を所緣となすことは、古今未だ異論を見ないところであるが、前五識の所緣の境が、實・不實に通ずるや否やの問題は、印度以來の問題であつて、玄奘三藏は兩樣の說を傳へた樣である。卽ち玄奘の門下、大乘光法師の『百法明門論疏』卷上によれば、

眼等五識所緣境界、西方諸師有二其兩釋一、第一釋云、眼等五識唯緣二實塵一、不レ緣二於假一、……又一釋云、眼等五識假實並緣、若緣二於假一必緣二其實一、緣レ實之時不レ緣二於假一(1)、

と傳へてゐるのである。隨つて、唐代に於ける唯識學者の間に於ても、亦これが問題となつたのであつて、或者はその第一義を採り、或る者はその第二說を用ひて兩樣の說に分れてゐる。豐山の林常は、『權衡鈔』卷四に於て、慈恩・慧沼・智周・道倫等の諸師が、兩說を傳へてゐることには間違ひはないが、兩說に對して何等の取捨をも加へてゐないと云ふ意味で、

並出二兩說一而無二取捨一(2)、

と稱してゐるが、予の見るところでは然うではなく、慈恩並にその門流にしろ、或は道倫にしろ、各々自說を立てて取捨を加へ、自己の立場を明瞭にしてゐるのである。卽ち慈恩の云ふところに依れば、慈恩は『唯識述記』卷二末に、

西方兩釋、一云、五唯緣實、五識唯現量明了緣自相故、如色處中唯青等實眼識緣之、五識同時意識明了取得長短等、故長等假色色處所攝、若以別根境相對長等法處攝、唯意緣故、此中所言隨大小者、隨其顯色大小頓變眼識緣之無大小解、今談之爲大小等也、意識緣之作大小相、非五識能緣作大小解、即是假形色處既爾、乃至觸處亦不緣假、唯緣本實四大爲緣、不同經部、第二師云、五亦緣假、以能明了照其自相、是處自相、非事自相、亦非自相自相、處者十二處、事者謂青黃等各各別事、自相自相者、於一青中復有多微一一各別、或多分段、各各有別、由如是理故名現量、非言現量皆是實法、無漏亦緣諸假法故、然假有二、一無體假、二相待假、前如忿等、後如悔等、以癡相說、長等但是相待假收、非如青等相待仍實名之爲假體是有法、無如經部緣假之失、長等有體、依他法故、長等但是青等分位、其實五識得多青等名緣長等、無別緣也、唯意得之名緣假者五識亦緣青分位故、故瑜伽論巻三說、識變色時隨小大中由此長等本識亦緣、(4)

と兩說の主張する主張と理由とをあげ、然る後に、

此甚難前解解爲勝、(5)

と取捨を加へてゐるのである。卽ち『述記』評取の文に於ける「前解」は恐らく「解前」の轉倒であらう。而してその意味は「此れ甚だ難解なり、前解を勝と爲す」と云ふのであつて、第一の五識唯實緣の說を採用してゐるのである。道倫の『瑜伽論記』には表面兩說を擧げて、別に取捨なきが如く見ゆるのであるが、その說明は恰も後說を採用してゐるものの様である。(6)又『權衡鈔』によれば、

義忠百法論疏擧兩義、假實並緣爲諦理(7)、と稱してゐるから、慈恩大師の門下ではあるが、義忠師は師匠の慈恩と相違の義を出して假實並緣の說を採つたことがわかる。五識の緣境に關する假實問題は、右の如く印度・支那を通じての問題であつたが、旣に『大乘阿毘達磨經』が「無有眼等識不緣實境起」と稱して、前五識は唯實境のみを緣ずると云ふ說を持してゐたのは注意すべきことである。

註

(1) 唯識二十論述記卷上(P. 17, a)。

(2) 大乘百法明門論疏(續藏七六之五 P. 409, a — b)。

(3) 唯識二十論述記權衡鈔卷四(P. 8, b)。

(4) 成唯識論述記卷二末(P. 28, b — 29, b)。

(5) 成唯識論述記卷二末(P. 29, b)。

(6) 瑜伽論記卷一上(P. 21, a)。

『瑜伽論記』の著者が從來遁倫を稱せられてゐたのに對して、予は昭和六年九月號(新第八之五)の『宗敎研究』に於て「瑜伽論記の著者名に對する疑義」と題して、遁倫と稱するのは誤りであつて道倫と云はればならないことを論述したのである。然るところ、昭和九年六月に至り、『宗敎研究』(新第十一之三)に於て、江田氏が「新羅の遁倫と倫記所引の唐代諸家」と云ふ論文を發表せられ、その中に於て依然として遁倫と稱し、且つ註記に於て「遁倫の名稱に就ては結城令聞氏の道倫說あれど少しく考ふる所あり、從來の遁倫說に從ふ」と稱して從來の名稱を使用してゐられるのである。然るところ、予は予の論文を作製し終つて後、更に道倫說を證明する有力な資料を得たから此處に附記し、遁倫は道倫の誤りであると云ふ予の說の一證としたい。それは石田茂作氏編『奈良朝

現在一切經疏目錄』に依れば、大般若經疏の下に於て、氏は『大日本古文書』卷三の三五三頁、勝寶元年の記載に依つて、その經疏の著者を道倫とせられてゐることである。これは道倫の『大般若經略記』のことを指示してゐるのであつて、奈良朝の古文書には立派に道倫となつてゐたことを示すものであり、同時に後世道を遁と誤寫したものであることを證明するものでなくてはならない。

(7) 唯識二十論述記樞衡鈔卷四(P. 8, a)。

第七節　三性論と心意識說

『攝大乘論』に引用せられた第七條の文は、直接心意識の內容機構を闡明せんとしたものではないが、然し心意識說を價値的に評價したとき當然考慮に入れられねばならない性質のものである。或は又後に論ずる如く、本經に於ける心意識說の意味を決定する上に於て、本經の三性說は、歷史的にも可なり異論を生じた經歷を有するものである意味から云つても、本條の文は、實は三性說であるが、それがそのまゝ心意識說と關聯するのであるから、一度は必ず考察せねばならぬ性質のものである。上にも既に一言した如く、本條の文が、果してどこ迄が正確に『經』の文であり、どこからが『攝大乘論』の釋になつてゐるかと云ふことは、極めて不明瞭である。予自身の考へよりすれば、染汚分と淸淨分と染汚淸淨分との三分を出した斷片的なもののみが『大乘阿毘達磨經』の文で、その三分を遍・依・圓の三性に配當した試み、並に地界・金・土の譬喩の如きは却つて、或は無著が爲した註釋ではないかとも考へられるのであるが、然しそうでなければならないと云ふ積極的な論據、確實な因故が別に存してゐると云ふのではない

から、今は先哲の想像推測に從ふこととする。
表現の形式から云へば、一向心意識說と關係のない本條の文に關して、何故に此處に論議するかと云へば、本條の文章は、宗に依り人に依り、古來より如來藏思想を現はしたものであると云ふ解釋がなされてゐるのが第一の理由であり、次には、本條の文は、『攝大乘論』四譯の間に於て、陳譯と他の三譯との間に重要な相違點を有してゐるのであつて、これがその第二の理由である。此等二個の理由は、本條の文が表現の形式に於て、一見心意識說とは關係を有しないかの如く見へるのであるが、實質的には本經の心意識義に非常な重大な關係を有してくることとなる所以のものである。

先づ第一に、謂ふところの異論とは、一部類の人々は、染汚分と淸淨分と彼二分との三分、卽ち遍・圓・依の三性、卽ちそれは土と金と地界とに譬へられてゐるところのものであるが、その三性を諸識に別々に配當して、土を前六識に、金を眞如・如來藏、或は淨識に、地界を阿黎耶識に當篏めて考察してゐる事實があるが、然うした考察の仕方が正當であるか否かに就いて異論があるのを謂ふのである。斯くの如き觀察は、旣に古く天台の『法華玄義』に於て述べられてあるのであつて、『玄義』には、

攝論云、如金土染淨、染譬六識、金譬淨識、土譬黎耶識(一)、

と云つてゐる。天台の引用文は、現流の金・土・地界の譬喩と文字の上に於て相違があるが、現流の文字に由つて云へば、土を前六に、金を眞如淨識に、地界を阿黎耶に譬へたと見るべきもので

ある。近代の學者の間にも、斯くの如き說を爲す人が相當多數にある樣である。一例を云へば、宇井博士著、『東洋哲學史』中に、

更に二文中の初一文の示す分別・依他・眞實の三性の趣意は注意すべきもので、阿賴耶識は依他性のものであるから、この文によれば染汚淸淨分のものであり、阿賴耶識として働いて居る場合には染汚分が表面であるも、働が滅すれば淸淨分のみとなつて眞實性に歸着することになる。……阿賴耶識緣起は相の上の理論であるが、唯識說は性の上の說で、目的であり、如來藏緣起の趣意を表はすことになるのである。(3)

と述べられてゐる如きは、まさしく之に屬すべきものであらう。天台の觀察が、當時支那に流行してゐた如來藏緣起說を豫想し、その上の結論であることは何人にも直ちに首肯出來るであらう。宇井博士の說は、天台大師のそれの如く、三性を識に當篏めて述べてゐられないから直ちに明言は出來ないが、或は「働いて居る場合は」と云ひ或は「働が滅すれば」と云はれて、最後に如來藏緣起として之を考察してゐられるあたりは、全く『起信論』の如來藏緣起的な體系を以つて觀察せられてゐるのではないかと推測せられる。右の如き考察の仕方は、眞諦所翻の『攝大乘論』を所憑とするときに、他の三譯を所憑とするときよりも、より以上にその氣風を濃厚にするのであるが、若し他の三譯に依るときには、右の如き考察には、必ずしも讃意を表し得ない事情が存在してゐるのである。何となれば、『攝大乘論』に於ける今の文章を、四譯並べて考察するに、眞諦三藏の翻譯に限つて、染汚淸淨分に當篏るべき識をあげて「本識」と云ふ言葉を使用

してゐるのであつて、他の三譯には、單に「識」となつてゐるのみであるからである。即ち陳譯は、本識のみをあげて依他となし、若し依他の本識が無分別智火によつて燒錬されないならば、此の識は虛妄分別性に由つて顯現するし、若し無分別智火に燒錬されるならば、此の識は成就眞實性に由つて顯現すると述べてゐるのであるから、阿黎耶識を中心として惑・業・苦の流轉相を現ずるか、或は眞如へ還滅するかと云ふことを述べてゐるのであるから、全く『起信論』的であつて、『玄義』所引の如くにも云ひうるのであり、或は又宇井博士の如くにも述べ得るのである。然るに他譯には、單に「識」とのみ云つてゐるのであるから、敢て眞諦譯の如く本識とのみ解するにはあたらないのである。否その識は、諸識一切に通ずる意味であると見るをこそ寧ろ公平な觀察だと云はねばならぬのである。然るに、若し諸識一般を染淨二分の依他性として文を見るならば、諸識が無分別智火に燒錬せられない間は遍計所執の自性が顯現し、燒錬せらるれば識の實性たる圓成實性が顯現すると云ふことになり、普寂も云つてゐる如く、(3)法相宗で云ふ蛇・繩・麻の譬喩と何等變るところがないこととなる。故に、斯くの如き譬喩を用ひ、斯くの如く說いたからと云つて、依他起性が眞如に歸着してしまわねばならぬと考へる必要はないのである。依他を二分と稱したのは、迷界の現實を指示したまでであり、染分が滅した後には依他起性は清淨なる依他起性となつて連續するのであると考へるのこそ、極めて自然であると云ふべきである。故に、結極此處に現はれた文のみでは、要するにその文章を釋する人の都合に依つて、如何樣にでも解せらるると云ふ結果となるのであつて、極めて簡單なこれだけの文を

以て、本經の心意識義を判定するのは危險だと云ふより他はない。隨つて、此の文を以つて心意識義を窺はんとする資料となすのであるならば、又常に逆に、本經に現はれた心意識義を念頭に浮べつゝ、然も此の文を見返さねば正當な判斷は得難いのである。然うすれば、翻譯の相違の如きも、存外簡單に解決されるのではないかと思ふ。

一般に、眞如如來藏緣起說では、究竟の淨界に至ると相が性に歸滅するのを敎理組織の建前としてゐる。『大乘起信論』の組織がまさしくこれを代表するものである。宇井博士が「阿賴耶識として働いてゐる場合には染汚分が表面であるも、働が滅すれば淸淨分のみとなつて眞實に歸着することになる」と說き、或は又「阿賴耶識緣起は相の上の理論であるが、唯識說は性の上の說で、目的であり、如來藏緣起の趣意を表はすことになるのである」と云はれてゐるのも、如上の考へ方と一致する樣に思ふ。これに反し、法相阿賴耶識緣起說では、究竟の淨界に至るも相は性に歸滅するとは考へない。否、相は染相をすつかり洗ひ落して淨相となつて性と共に實在すると考へてゐる。因つて問題は、此の兩樣の考へ方に對して、本經の組織は何れに親近であり何れに疎遠であるかと云ふことを決定するのにある。然るに既に述べた如く、本經に於ては、染淨迷悟一切の原理とし、一切の基礎づけとして一切種子識なる阿賴耶識に根據を置いてゐるのである。雜染界が現出するのは阿賴耶識中の有漏雜染の種子が現行するからであり、淸淨無漏界が顯現するのは、無漏智に依つて有漏を伏斷し、無漏の種子が現行するからである。純無漏相續し、佛果究竟するときには、現行賴耶も種子賴耶も、共に純無漏となつて相續

してゐるのである。此の點は眞如如來藏緣起說の阿黎耶識が、究竟位に於て自己を解消せねばならぬ組織と根本的に相違する點である。然し一方、阿賴耶識中の無漏種子と、如來藏緣起說に於ける阿黎耶識の眞性とは、結極同一であらうと云ふ駁論があるかも知れないが、それは所謂一乘三乘兩家の一大論爭點であつて此處に簡單に決し難いが、少なくとも正直に經說を理解するならば、眞性と無漏種子との間には、考へ方に於て根本的に異なつてゐるものがあると云ふのが正當であらう。何とならば、阿賴耶識は時間的な制約を有する變化法であるが、眞性は時間を超越した常住法である。然るに無漏種子は、否少なくとも種子と稱せらるゝ總ての法は、既に『解深密經』に於て「安危共同」と稱せられてゐる如く、阿賴耶識と安危を共にする刹那滅の法でなければならない。その結果、如來藏緣起說では、究竟の世界は性に歸着するが、阿賴耶識緣起說では性も相も共に存在することとなる。斯くの如く一切種子識を根本原理として立つ本經の組識を豫想して第七條の文を考へるならば、若し眞譯の飜譯に依るとしても、染汚分とは一切の雜染の法であり、二分とは染淨二分の種子を攝藏せる本識であり、清淨分とは無漏相續の相と性との世界だと云ふことになる。若し又玄弉譯等に從ひて諸識に關する觀察をなすならば、種子所生の法、卽ち依他起の法は眞如を實性としてゐるから染淨二分であり、依他起の法の上に於ける體性都無の法を遍計所執の染分となし、遍計所執の迷雲を排除することに依つて現はるゝ眞如一實を圓成の淨分とすると考へられる。何れにするも、本經に於ける上諸條の文に現はれた思想を考察すれば、本條の文を以て如來藏思想であるかの如く

解する說には讃意を表し得ないのである。

註

(1) 妙法蓮華經玄義卷五之下(大正藏經三三 P. 744, c)。
(2) 宇井博士著、東洋哲學史(P. 46)。
(3) 攝大乘論釋略疏卷三(日本大藏經諸大乘論章疏一 P. 74, a—b)。

第六章　解深密經と大乘阿毘達磨經との所說に關する比較

第一節　心意識說に就きて

上述第五章に於て考察した如く、既に散逸してしまつた『大乘阿毘達磨經』の心意識說に關して、不完全ながら其の一端を推定し得たのである。故に此處では、更に問題を一轉せしめて、『大乘阿毘達磨經』の心意識說と、その先驅を爲したところの『解深密經』の心意識說とを比較考究して、本經の所說は『解深密經』の敎說を如何樣に發展せしめたものであらうか、或は兩者の間には如何なる相違が存するのか、隨つて『解深密經』に對する本經の特色如何と云ふ樣な問題に就いて考察することとする。

本經所說の阿賴耶識、卽ち一切種子識が、『解深密經』に於ける一切種子心識を繼承しての所說であることは、勿論一般に認められてよいことであらう。而して、先づ第一に此の兩者の間に於ける相違として、何人にも直ちに氣附かれるところのことは、『解深密經』に於ける一切種子心識が、如何にも胎生學的な見地から說れてゐると云ふことである。胎生學的に說れてゐると云ふことは、同時に六趣輪廻を豫想し、輪廻の主體として說かれてゐることであるが、既に輪廻の主體として說かれてゐるのであるから、種子の內容を規定するにあたつても、『解深密

經』に於ては、相名分別言說戲論の習氣と稱せられてゐるのであつて、それは全く有漏雜染の種子として規定せられてゐるのである。之に對する『大乘阿毘達磨經』の說き方は、最初より原理的であり形而上學的である。『解深密經』に於ける本識が、迷界の主體として考へられてゐるのに對すると、本經に於けるそれは「無始時來界、一切法等依、由レ此有諸趣、及涅槃證得」と稱せられてゐる如く、迷悟染淨を通じての主體であつて、『解深密經』の經驗的なるに反して全く原理的である。隨つて、『解深密經』が種子の內容を有漏に限定したのに對すると、本經に於けるそれは、有無漏一切に通じての種子として之を認めてゐることになるのである。

次に兩經の間に於ける相違、進展の跡を示してゐるものとして、吾々は本識と種子との關係に關する規定の仕方に於て之を認めることが出來るのである。卽ち本識と種子との關係に就いて、『解深密經』に於ては能執受と所執受、能緣と所緣、能現と所現と云つた樣な、識を作用視した上の規定は設けてあるが、然し種子識を一單位とし、識と種子とが混然一體として觀察された意味に於ける樣な兩者の關係に就いては何等觸れてゐないと云ひ得るのである。此の點を明瞭にしたのが、又本經の『解深密經』より一步詳細になつたところである。卽ち若し『解深密經』の說相のまゝであれば、よし一切種子心識と云ふ名稱が與へられてゐても、一切諸法は、本識の所執受たる、或は本識所緣の種子から生じたものであるとは云ひ得るが、本識自體から生じたものであるとは云ひ得ないのである。然るに、阿賴耶識自體が一切法の因であると云ふには、種子は阿賴耶識の內容でなければならないし、阿賴耶識は種子の全部或はそれ以上の

ものでなければならない。即ち阿頼耶識と種子との關係を規定して、能藏と所藏、或は所依と能依と稱した本經に於てこそ、初めてその關係が完全に成立し、阿頼耶識自體が一切諸法の因だと云ひ得る手續が完了したのである。故に更につきつめて云へば、本經に來つて一阿頼耶識が、識體内に於て分析されて種子頼耶と現行頼耶とに判別せらるるに至つたのであると云ひ得る。

次に『解深密經』に於ては、諸法の現行する狀態に關して比較的詳細に述べてゐるが、現行した轉識と本識との關係に就いては何等說いてゐない。それが本經に來つて、初めて明瞭に轉識は本識に種子を熏習して互に因となり互に果となると云ふ關係を示してゐるのである。勿論、『解深密經』に於ても、種子のことを習氣と稱してゐるのであるから、轉識が種子を熏習することを豫想してゐると云へば云ひ得るかも知れないが、それは未だ極說とは云ひ得ない。何となならば、現に護月論師の如きは、熏習と云ふことは本有種子を熏に依つて增長せしめる意味であつて熏じ生ずる意味ではないと解してゐる位であるからである。因つて、假令ひ『解深密經』に熏習と云ふ言葉があるにしても、疑の餘地を存することなく、明瞭に互爲因緣の義を唱導したのは『大乘阿毘達磨經』の勳功だと云はねばならぬ。

以上の所論は、『解深密經』と比較せられた本經の教義學的な發展の跡であるが、勿論本經に云はずして、或は云つてゐたかも知れぬが、現存の頌では見當らぬ點で、『解深密經』に述べられてゐる教義も多々あるのである。然しそれらは、よし本經に述べてゐないとしても、『解深密

經』より後時に成立した本經であるから、それらを一切豫想してゐるものであると思はれるから、此處では特に述べる必要はないと思ふ。其の他本經の頌に「勝者我開示」などと云つてゐるのは、全く『解深密經』の「我於"凡愚"不"開演」」と云つたのを裏面から言ひ換へてゐるまでゝあり、それは同時に又、識の有に執する法住智の人を簡去して、眞實智證得の勝人の爲めに開示してゐるのであるから、『解深密經』が般若部より取り入れた「不見」の精神をそのまゝ繼承してゐるものと云ふべきである。「勝者開示」「愚凡不開演」「不見」の精神は、後世の唯識學に、それを云ふと云はざるとに關せず、唯識學に於ける教相は常にその精神のもとに組織せられてゐるのであつて、それは既に序論に於て述べた如く、勝義諦に裏づけられた理世俗の教學と云ふことと同一意味でなければならないものである。

或は又次に、『解深密經』に云ふところの阿賴耶の意味と、本經に意味する阿賴耶と、同じく阿賴耶と稱してゐるが、その解釋は必ずしも同樣ではない。既に述べた如く、『解深密經』に阿賴耶を隱藏と稱してゐるのは、本經に云ふが如く、識に於て一切の種子を藏してゐると云ふ意味ではなく、それとは反對に、識が身に普遍に隱藏せられてゐると云ふことを意味してゐるのである。斯くの如く考察し來ると、僅か二、三の頌に現はれた心意識說に於てさへ、既に斯くの如き數多の相違、發展の跡を『大乘阿毘達磨經』の所說に於て見出し得るのであるから、若しも全般的に『經』の內容が判明してゐたならば、猶ほ更に多數の相違、興味ある發展が示されてゐたことと思ふのである。果して然らば、『大乘阿毘達磨經』に於ける右の如き發展は、何に因つ

て引起せしめられたものなのであらうかと云ふ興味ある問題が提起せられるのであるが、吾々はその問題に關して觀察する以前に、唯識說に關しても亦『大乘阿毘達磨經』は『解深密經』を繼承しながら、更にそれを發展せしめ組織化せしめてゐると云ひ得るが故に、先づそれを觀察し、然る後全般的にその理由に就いての考察をめぐらすこととする。

第二節　唯識說に就きて

『大乘阿毘達磨經』に於ては、唯識無境と云ふことを論證する爲めに、四智說なるものを說いてゐるのである。四智とは、玄奘の翻譯に依れば、一には相違識相智、二には無所緣識現可得智、三には應離功用無顚倒智、四には三種勝智隨轉妙智である。相違識相智と云ふのは、認識する主觀の相違に隨つて、認識された客觀が又種々に相違するから、その客觀はその客觀を認識する主觀より變現されたものだと了知する意味である。而して本經では、此の理論を一處四見の事實を譬喩として論證せんとしてゐる。卽ち水なる存在が、吾々の心と獨立に存在するものであるならば、水は如何なる主觀に對しても、常に水として認識せられねばならぬ。然るに事實はこれと相違して、人間に於て淸水と感ぜられるものも、餓鬼はこれを膿血處と感じ、魚は宅舍遊從の道路なりと考へ、天人は種々の寶莊嚴地と見てゐるのである。斯くの如く識の差別に從つて所識の世界が異なるのは、所識の世界が識に依つて變現されてゐるからだと云ふのが第一の意味である。第二の無所緣識現可得智とは、唯識無境なることを過去未來の世界、

夢の世界等の事實に依つて證せんとしてゐるのである。卽ち過去未來の世界や、夢中に浮ぶ世界の如きは、明らかに實在性のないものであつて、全く主觀的に構成せられ、主觀に由つて變現せられた以外には全く無であるに過ぎない。例するに現實の世界も、亦全く唯識の所現であるのに過ぎないと云ふのが第二の主旨である。第三に應離功用無顚倒智とは、若し心外に實境があるならば、凡夫の認識は實境を實にありと緣じてゐるのであるから、修道を須ひずして悉く無顚倒の智を得なければならない。然るに事實はこれに反し、境實にありと執ずることによつて、却つて顚倒の見に墮してゐるのであるから、心外の境は無なりと云はねばならぬと云ふのが第三の意である。第四の三種勝智隨轉妙智とは、三種の勝智に分つて論述してゐるのであつて、次の如き三條の論證となる。卽ちその第一條は、心自在を得たる菩薩は、自己の意欲に從つて大地等を轉じて金寶となす等の自在を爲し得るが、若し大地等が心外の實在であるならば、心自在を得たりと雖も轉變しうるわけはない。然るにかゝる事實が存するのは、境は心に依つて轉變さるゝのを前提としてゐるからであると云ふのである。次に第二條は、奢摩他を得て法觀を修する者が、一物を無常なりと觀ずるとき、苦・空・無我等の多くの行相が現前するが、境が若し心外の實在ならば斯くの如き事實はあり得ない。境は心の所變なるが故に心觀に從つて斯くの如く衆相顯現するのであると云ふのである。次に第三條に於ては、無分別智の現前する場合の有樣をあげて唯識無境を證せんとしてゐる。卽ち無分別智が起るとき、一切の境相は現前せずと稱せられるが、若し境が心外に實にあるならば、無分別智は如實

の境を證する智であるから、心外の實境が現前せねばならぬ。然るに事實現前しないのは心外無境なるが故であると云ふのである。

以上の如き論證を如實に了知する、或は如實に實踐することを豫想してゐるが故に、各々の條項に智と云ふ文字を加へてゐるのであるが、此の四智說は、蓋し『解深密經』の「識の所緣は唯識の所現なり」と云ふ萬法唯識の鐵則を論證せんとしたものであり、『解深密經』を繼承發展せしめたものと考へねばならないものである。と同時に吾々は、又此の論證が、阿賴耶識を中心とした心意識義を多分に豫想してゐるものであることを見逃してはならない。『解深密經』の場合であるならば、既に述べた如く、經典の成立史より考察しても、心意識相品と分別瑜伽品とは、必ずしも必然的な關係を有してゐるものではなく、心意識相品は心意識義を說いてゐるものであり、分別瑜伽品の「識所緣唯識所現」と云ふ言葉は、瑜伽行に由る體驗的事實を述べてゐるのに過ぎないと解すべきである。勿論、瑜伽品全體より云へば、そこに心意識義なるものは立派に織り込まれてゐるのであるが、それは今の問題に關する限り關係のない性質のものである。故に若し兩者の關係を云ふならば、『解深密經』の心意識義は、分別瑜伽品の實踐に由つて、本當な意味での唯識學にまで深められたと云ひ得る。而して「識所緣唯識所現」と云ふ言葉は、心意識義の有無如何に關せず、一切の論理を超越し、それ自身に成立し得る體驗だと云ふ關係に置かれてゐる。然るに、その言葉を論證發展せしめんとした『大乘阿毘達磨經』に於ける四智說は、多分に心意識義を豫想し、阿賴耶識中心の心意識義を豫想せずしては全く成立し得

ないところのものである。此處に兩經の教學史的相違がはつきりと浮び上つてくると同時に、唯識學に於ける主題が、どうしても心意識論となつて來なければならぬ理由があるのである。斯くの如く予が謂ふ所以のものは、若し心意識義を除外視して、上の四智說を再吟味してみよ、四智說を以つてしても必ずしも萬法唯識を證し得たとは云へないからである。卽ち第一の相違識相智に於て、吾々は經說に何等の反駁をも加へることなく隨順して來たのであるが、一處四見と云ふことは、何も唯識と云ふことを云はないでも、小乘部派の云ふ如く、心外に實有の境を立てても、業力の差別に依つて四見の差別が生ずると云へば云ひ得るのである。或は又、第三の應離功用無顚倒智に關しても、心外の實境を認め、心に愛著憎恚等の迷があるからこそ無倒智が現前しないのだと云ふ方が却つて了解し易いのである。此等は『同學鈔』や『光胤記』等にも問題となつてゐる如く、日本の唯識學者の間には喧しい議論となつたのである。卽ち、第一の問題に關して『同學鈔』には、

既於二一處一四趣所見各別也、若境界實有者、一處何變二相違四境一耶、業力不同亦依二虛妄薰習之力一、若無二心勢力一不レ可レ有二業力差別一、而小乘雖レ許二業力不同一不レ知二第八一、故執二心外實境一、其體調然別故一處難レ變二相違境界一、設又變レ之體應二相雜一、而大乘意、境界如幻虛疎非二實有一故、一處雖レ變二相違四境一其體不二相雜一、雖二如幻境一各有二能生種子一、故彼此互不レ雜也、可レ思レ之、(一)

と述べてゐるのであり、『光胤記』には、

讀師云、無二心勢力一業力門不レ可二成立一故、(二)

と稱してゐるのである。『同學鈔』にしろ、或は又『光胤記』にしろ、共に業力は心の勢力に依つて初めて成立し得るのだと云ふことに問題を解決しやうとしてゐるが、若し此の論法を『大乘阿毘達磨經』の四智說へ移して考察したならば、果して何を意味することになるのであらうかを考へねばならない。卽ちそれは、一處四見の論法を以て唯識義を論證せんとしてゐる『大乘阿毘達磨經』は、必ずその論證の背後に唯識學獨自の心意識義を豫想して論じてゐることを暗示してゐるものでなければならない。卽ち業力不思議を以てすれば、心外の實境を許しても一處四見と云ふことは云ひ得るのであるから、一處四見の譬喩のみを以てしては、猶未だ一切唯識・心外無境の論證とはなり得ないわけである。然るにその業力不思議なるものは、實は心勢力、卽ち唯識學に於ける心外無境の心意識說を豫想して初めて可能であると云ふことになれば、業力不思議を以て一處四見を論證せんとした人々も、その根本を批判せられることに依つて、結極唯識說に服從せねばならないこととなるのである。然し論者は、或は予の右の如き見解に對して辯駁して次の如く云ふかも知れない。卽ち業力が心の勢力によつて成立し得ると云ふ樣な議論は、實は日本に於ける平安朝末期の唯識思想として現はれたものであるに過ぎない。然もそれは、業力不思議によつて心外の實境を許しながらも、立派に一處四見と云ふことが述べられることに氣附いて、窮餘の一說として然るべき說が現はれたのに過ぎないものである。故に、それを直ちに『大乘阿毘達磨經』自體にまで遡行せしめ、『經』を取扱ふ上に然るべき議論を用ひるのは、歷史的に見て不可であると云ふかも知れない。成る程、右の如き

辯駁は一往首肯出來る議論である。然し予の見解を以てすれば、よしや『同學鈔』や『光胤記』に於て現はれた議論であつても、種子說や阿賴耶識說の發展の思想史的經過を考へると、日本に於て現はれた議論が、當然『經』自身の內容を發揮したものであり、然るべき議論が現はれると否とに拘らず、『經』自身の立場は光胤等の云ふ如くであると思ふのである。何んとならば、既に述べた如く、唯識學に於ける種子說構成の經過並に理由なるものを考へると、唯識學に於ける心意識義なるものは、一面に於て全く業力思想を完成せしめんが爲めのものに外ならないからである。而して之亦既に述べた如く、種子思想なるものは、結極阿賴耶識が構成せられることによつて行き着くところまで行き着いたものであり、業力なるものは、唯識學派で說くところの種子思想、阿賴耶識思想、卽ち心意識思想なるものを豫想することによつて初めて說きうるものであり、成立し得るところのものであるからである。斯くの如きことは何も日本唯識に來らずとも、唯識學派の成立自體が自ら然うなつてゐるのであるから、何人も異論の申立て樣がないと思ふのである。斯くの如く考察するときには、『同學鈔』や『光胤記』の議論を待つまでもなく、業力は必ず心勢力によつて成立し得るものであると云ひ得るのであり、隨つて『大乘阿毘達磨經』の一處四見の唯識說は、背後に心意識說を豫想しての議論であると云はねばならないことになるのである。

次に第二に、四智說中の第三である應離功用無顚倒智に關しても、心外の實境を認め、心に愛著憎恚があるから無倒智が現前しないのだと云ふことによつて說明がつくのである。此の

問題に關しても、亦光胤は、

但大乘ハ愛憎恚等之過失ハ併心外ノ境ヲ置ク故也ト可レ存也、(3)

と稱してゐるのであるが、これ亦唯識學派獨自の心意識義を豫想することによつてのみ始めてその義が成立しうるのであると云ふことの明示である。其の他、心自在を得たる菩薩が、大地等を變じて金寶となすと云ふ事件に關しても、大地の表象のみを轉換するのであるか、或は大地の物自體をも轉換するのであるかと云ふ樣な議論があるのであり、若し表象のみを轉換するのであると云ふならば、結極轉換することの出來ない心外の實境があると許さねばならないので、慈恩は物自體をも轉換するのだと稱して「轉換本質」(4)と云つてゐるが、轉換本質と云ふことを唯識學上より許容するには、『同學鈔』にも論じてゐる如く、どうしても本宗獨自の心意識義を豫想せずしては、唯識學としては成立なし得ない結果となるのである。卽ち『大乘阿毘達磨經』に於ては、それでは本宗獨自の心意識義が、四智說に對して敎理的に如何樣に關係し、又如何樣に豫想せねばならぬかと云ふ樣な、具體的な聯關に就いては論じてゐないが、兎に角、『解深密經』では影像門の唯識に對する緣起門の唯識の地位が極めて不明瞭であり、薄弱であり、問題視されてなかつたのに對し、本經に來つては、影像門の唯識を理論的に說明するには、必ず緣起門の唯識を豫想し、それを根據とせねばならないと云ふ所謂唯識學に於ける心意識第一主義が明瞭に現はれてゐることを看取し得るのである。

斯くの如き見込は、『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』を本流とする唯識思想の流れを決定す

る上に極めて重大な意味を有するものである。何となならば、如何に唯識唯心と云ふ言葉が使用せられてゐても、その唯識唯心を根據づける心意識義が、『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』の意味する心意識義でないならば、それを直ちに學術語として用ひられた唯識思想と云ふ部類には攝屬せしめ得ないからである。

註

(1) 成唯識論同學鈔卷七之三(P. 3, a－b)。
(2) 成唯識論聞書卷七之二(大正藏經六六 P. 813, b)。
(3) 成唯識論聞書卷七之二(大正藏經六六 P. 813, c)。
(4) 成唯識論述記卷七末(P. 12, b)。

第三節　大乘阿毘達磨經に於ける所說發展の理由

心意識說及び唯識說に關して、上二項に於て述べた如く、『解深密經』と『大乘阿毘達磨經』との所說を比較するに、『解深密經』の所說を繼承した『大乘阿毘達磨經』の經說は、所謂、單なる繼承ではなくして其の間に於て可なりに發展の跡を示してゐるのである。果して然らば、『大乘阿毘達磨經』に於ける上の如き發展は何によつて引き起されたものであらうか。以下その所以に關して一考してみたいと思ふのである。

唯識學史全般の時代的區分より見れば、既に述べた如く、『解深密經』の時代も『大乘阿毘達磨

經』の時代も、共に獨立時代の所說としてまとめられねばならぬ性質のものであるが、然し詳細に分類すると、同一獨立時代の產物ではあるが、兩經の間には可なり事情を異にした相違が存するのである。即ち『解深密經』は、謂はば唯識學に於ける創業の功を全うした地位にあるものであるが故に、その敍述の重點が、常にそれより獨立したその相手方たる小乘に對立して述べられてゐることが際立つて目立つのである。殊に心意識說に關する限り、一層その感を深くするものがある。例せば、種子思想にしても、或は本識思想にしても、之を其の先驅思想たるべき小乘部派の思想に關聯せしめて考へるとき、成る程別立の本識を構成することによつて、立派に獨立の創業を全うしてゐるには違ひないが、然し又自ら部派に於ける所說のあるものを脫し切らない點も存するのである。即ち部派に於ける種子思想、或は細心思想の多くは、迷界の現象を解決せんとする要求より說かれてゐるのであるが、『解深密經』が本識を胎生學的に說き、種子を相名分別言說戲論の習氣と稱して、有漏の色づけを爲してゐるのなどは、一に小乘部派の影響を脫し切らない具體的な證據だと云ひうるのである。斯くの如き說明こそ、實によく『解深密經』の心意識義が、唯識學創業當時の所說であることを物語つてゐるのである。此の創業の地位にある『解深密經』に對する『大乘阿毘達磨經』の地位は、兎にも角にも獨立したところの唯識學說を、そのまゝの現狀に於ては滿足することが出來ないため、廣く深く、且つ太く、高處より大觀して、其の足らざるところは之を補ひ、其の粗なるところは之を再治して、『解深密經』の所說を整理し完成せしめんとしてゐる整理的な地位にあるのである。換言すれば、

『解深密經』は創業の際であつたから、その構成が現實的であつたのである。然るに『大乘阿毘達磨經』に來つては、之を理論的に滿足出來得るまでに改革を企圖したものである。此の改革運動、理論化運動は、何も唯識學史に限ることなく、凡そあらゆるものの第二期に於て行なはれねばならぬ自然の推移であるのであるが、その自然の推移に於ける產物として產れたものが、まさしく『大乘阿毘達磨經』の所說であると云ふことになるのである。右の如き議論は全く一般論であつて、何ら具體的な事象を指示してゐるのではないが、極めてよく『大乘阿毘達磨經』の『解深密經』に對する立場を現はしたものと思ふのである。斯くの如き一般的傾向の現はれた結果が、卽ち前二項に說いた心意識說と唯識說とに於ける兩經の相違となつたものである。卽ち次に各別の事項に就いて云ふならば、第一に『解深密經』に於て本識が胎生學的に說れてゐること、種子が有漏に限定せられてゐること、斯くの如き說相は、迷界と云ふ一現實にのみ關する解決として說くときには何等の支障をも來さないのであるけれども、若し廣く迷悟染淨を通じ、一切の可能的なる事象を通じて之を解決せんとするものとしての本識、並に種子を考察するときには、忽ち支障を來すこととなる。卽ち吾々の理論的要求としては、諸趣輪廻の現實を解決し得るものとしては勿論、同時にそれが可能的なる涅槃界への基礎づけででもあらねば承服出來ない要求を有してゐるのである。又然うあつてこそ、本識及び種子が、初めて唯識學上第一の眼目となりうるのである。『大乘阿毘達磨經』に於て「無始時來界、一切法等依、由レ此有諸趣、及涅槃證得」と稱せられて、本識が迷悟染淨の根本とせられ、或は又本識が一切種

子識と稱せられて、有無漏一切の種子を藏するものとせられたのは、まさしく右述の如き理論化運動の產物なるに他ならないのである。然し單なる氣慨のみでは、內容的に却つて空虛になつてしまふ恐れがあるのであるが、當時好都合にも、小乘部派の中にも、或は又契經の所說の中にも、此の理論化運動の資料となり、內容となつて充實してくれる好材料が豐富に存在してゐたのである。卽ちその好材料とは、旣に源流論に於て先驅思想を述べるにあたつて指摘して置いたところのものであるが、先づ第一に指を屈しなければならないものは『多界經』である。『多界經』の「一切有情、無始時來、有種種界、如惡叉聚、法爾而有」と云ふ文は、實に深く『大乘阿毘達磨經』結集者の胸を打つたものと思はれるのである。『解深密經』の本識思想に對して、理論化運動の要求にかられてゐる眞最中、『多界經』の文を見たならば、何人と雖も我が意を得たりと膝を打つに違ひない。それ程『多界經』の文は適切な文章であつた。然も他方には、有隨眠にも亦無隨眠にも、自己の主體となつて業道を步み續け、乃至佛果に至るも常在すと說かれてゐる犢子部や正量部の補特伽羅思想や、悟の基礎づけとして極めて明瞭な考へを有してゐた如來藏系統の說や、或は異生位中にも亦聖法ありと稱した經量部の一味蘊の思想がある以上、それらが又本經の理論化運動に極めて都合のよい資料として取入れられ、而して種々の界、一切の種子に、無漏の內容が與へられ『多界經』の、

一切有情　無始時來　有種種界　如惡叉聚　法爾而有、

と云ふ文より本經の、

無始時來界　一切法等依　由ᴸ此有諸趣ᶦ　及涅槃證得、

と云ふ頌が生れ出るのは、蓋し自然の勢と云はねばならない。本識に對し、種子に關し、『大乘阿毘達磨經』に於けるが如き釋が爲された以上、『解深密經』の理論化運動は殆んど成功したものと稱しうるのであつて、此の成功による偉大なる組織が、又隨つて他の方面にも現はれてゐるのである。即ち既に屢々述べた如く、『解深密經』に於ける本識が、一切種子心識と稱せられながら、種子の內容が有漏雜染に限定して取扱はれてゐたのに對し、本經の一切種子識は、文字通り一切有無漏の種子を藏する意味として考へられてゐること、或は種子賴耶と現行賴耶とを打つて一丸としたものを具體的に阿賴耶識と稱してゐること、或は『解深密經』に於ける本識の阿賴耶と云ふ名稱が、身に封じ込められた意味での阿賴耶なる名稱であつたのを、本經に來つては、同一名稱でありながら、前とは反對に本識が一切を封じ込めてゐると云ふ意味に置き換へたこと、或は更に、本識と轉識との關係を明瞭に規定して、互爲因果の法則を確立したこと、進んでは『解深密經』に於ける唯識なる言葉が、瑜伽行者の實踐的事實の上に體現せられた直觀であつて、未だ之を論證する論理的な組織を有してゐなかつたのに、本經に來つては四智說を以て之が論證を試みてゐることなど、一として『解深密經』を繼承した本經の、理論的體系運動の產物でないものはないのである。宇井博士は『東洋哲學史』中に於て、『解深密經』では本識の異名として三名をあげ、阿陀那識を中心として說いてゐるが、『阿毘達磨經』は三名中の阿賴耶識のみを偏重したものであると云ひ(1)、或は又、『瑜伽論』等が阿陀那識の名を捨てて阿賴

耶識の名を採用してゐる點に關し、兩者の命名が相違する以上、意味も亦決して同一ではないであらう、それだけ重きを置く方面が、隨つて識に對する考へ方が異なるに至つたのだと稱せられてゐるのであるが、(2)それは既に述べた如く、『阿毘達磨經』の阿賴耶の名稱は、『解深密經』の三名中の阿賴耶の名稱をそのまゝ移したものでなくて、其の間に大いなる意味の轉換が行なはれてゐるのであるから、本經が三名中の阿賴耶識のみを偏重したと云ふよりも、或は又『瑜伽論』等が阿陀那の名を捨てて阿賴耶識の名を採用したことに關しても、兩者の命名が相違する以上意味も決して同一ではないと稱して、兩者を別個の如く取扱ふよりも、『解深密經』の本識說より、本經或は『瑜伽論』の本識思想へと延びたものだと云ふ方が至當ではないかと思ふ。

予が今斯くの如き些細の點を捕へて云々する所以のものは他ではない。『解深密經』は確かに阿陀那識を云々してゐる。『瑜伽師地論』の問題はしばらく差し置くとしても、『大乘阿毘達磨經』を見ると、『經』は明瞭に阿賴耶識なる名稱のもとに教理を組織してゐるのである。然もその教理組織の方法は、上述の如く兩者の間には、何れも他に見ることの出來ない特色を持つてゐるのである。而して兩經は、共に彌勒論書以前の成立に屬し、相前後して學界に現はれた模樣である。斯くの如き關係を考慮に入れて考察すると、原始唯識學に於ては、一には『解深密經』系のもの、一には『大乘阿毘達磨經』系のものと云ふ樣に、もと〳〵別異な二流が或は存してゐたのではなからうかとも考へられるのである。予も一度は然うも考へてみたが、然しそれは不可であつて、上述の如く『大乘阿毘達磨經』の所說は、『解深密經』の新說に對する體系化

運動の產物でなければならない。然るに右の如き不可なる見解を起さしめるのは何故であらうかと云ふに、元來『解深密經』は阿陀那識に重きを置き、『大乘阿毘達磨經』は阿賴耶識を偏重したと爲して、兩經の所說を最初より別視する見方を前提としてゐることに困るのである。故に先づ此の前提を再吟味する必要がある。旣に『解深密經』の研究に於て述べた如く、『解深密經』の所說は阿陀那識中心說だとする說は善說ではない。何とならば、『解深密經』の中心說は、阿陀那識ではなくして一切種子心識である。阿陀那識は一切種子心識の一作用として述べられてゐるのに過ぎないものである。又『大乘阿毘達磨經』の阿賴耶識も、旣に述べた如く、その內容より云へば『解深密經』に於ける異名の三名中の阿賴耶ではなくして、『經』自ら稱してゐる如く、一切種子を藏する一切種子識の謂に他ならない。果して然らば、近代の研究家達が云ふ如く、一方は阿陀那識中心主義であり、他方は阿賴耶識偏重主義であつて、其の間に於て重點の置きところが異るのであると云ふ樣な對立的な見解を爲すことの妥當でないと云ふことがわかるのである。斯かる對立的な見解を棄てて、一切種子心識を中心にして組織した『解深密經』より、一切種子識を說いた『大乘阿毘達磨經』へと本識思想が發展して流れたものであると考へ直さねばならないと思ふのである。斯くの如き見解に於てこそ、『解深密經』をそのまゝ繼承した『瑜伽師地論』が、阿賴耶識の名を以て終始してゐる意味も理解出來るのである。然らずんば『解深密經』と極めて密接な關係を保ち、而して『大乘阿毘達磨經』とは少なくとも表面上關係を見せてゐない『瑜伽師地論』が、何故に阿陀那識の名を用ひずして阿賴

耶識偏重の態度を取つたかと云ふことが不明となり、唯識學史上一種の迷路を構成することとなる。此等は何れも、『解深密經』は阿陀那識中心説であり、『大乘阿毘達磨經』は阿賴耶識中心思想であるとなして、兩者を對立せしめてゐることに起因するものである。然るに實情は然うではなくて、『解深密經』に於ける一切種子心識思想の當然なる發展として、そこに行なはれた理論化運動の歸結的產物として『大乘阿毘達磨經』の一切種子識說、卽ち阿賴耶識說なるものが成立したものだと考へねばならないのである。

註

(1) 宇井博士著、東洋哲學史(P・46)。

(2) 宇井博士稿、唯識思想の發達と共一響影(宗教研究、特輯號、昭和六年十一月發行)。

第三編　大成時代の心意識論

第一章　總　論

此處に大成時代と云ふのは、『解深密經』や『大乘阿毘達磨經』等の所謂經典の形式に依つて述べられた獨立時代の思想を繼承しながら、然も更に之を發展せしめて、少なくともそこに區劃的とでも稱せらるべき思想史的な特徴を持ち得る時代を意味せしめてゐるのである。具體的に之を指示するならば、恰も彌勒や無著の論書が現はれた時代を云ふのであつて、そこにはまさしく此の時代を代表しうる樣な思想的特徴が存してゐるのである。然も後にも述べる樣な、世親以下の論書的色彩と區別して、此處に此の大成時代のことを、又第一期論書時代とも呼ぶことが出來るのである。此の時代に這入ると、部分的に精密を缺いてゐた從來の阿賴耶識說に對して、詳細なる研究が遂げられ、その結果、種々なる問題の提起となり、第二期論書時代に至つて整理せらるべき心意識說に關する諸說が、資料的に完全に整へられるに至つたのである。隨つて此の時代の思想は、獨立時代より完成時代への橋渡としての中間的な役割を演じてゐるものであるから、唯識學を理解すると云ふ内容的な見地より考察すると、唯識學史

上最も重要な時代だと云はねばならないのである。此の時代を後代と比較して、そこに如何なる特徴がみられるかと云ふことは後の問題として、今は、若し前代の思想、卽ち獨立時代の思想に比較して、此の時代の思想が如何なる特色を有してゐるかと云ふ當代の思想的特徴を、心意識論を中心とし考察するならば、大體次の樣な三點に概括することが出來ると思ふ。卽ち先づ第一には、阿賴耶識に關しての問題であり、第二には末那識に就いての議論であり、第三には識體に關しての問題である。

先づ阿賴耶識に關する問題に就いて云へば、阿賴耶識なるものは、從來は經家の所說としてただ信受奉行せられて來たところのものに過ぎなかつたのであるのに、此の時代に這入ると、そこに種々なる反省が加へられるに至つた。その最も目立つところのものは、阿賴耶識の存在を、ただ經說として信仰してゐるだけではなく、理論的な根據の上に立つて之を成立せしめんとするところの運動が現はれてゐることである。『瑜伽師地論』や『攝大乘論』等に於ける、阿賴耶識の存在に關する論證は、まさしくその運動の表面化と考へられねばならぬ。既に阿賴耶識の存在に關する理解が、理論的になされたならば、その結果阿賴耶識の存在を根據とし、阿賴耶識の存在によつて個々の現象を解決せんとする運動が擡頭してくる。換言すれば、一切の現象を解決する祕鍵としての阿賴耶識の考察の仕方が生じ、此の時代の論部中に述べられてゐる樣な、極めて繁鎖な教義を發展するに至つたのである。勿論從來と雖も、阿賴耶識を以て一切の現象を解決せんとしたのには違ひないけれども、此の時代に來つて、特にその傾向

が顯著となつた。而してその傾向が極端になつた結果、遂には新たなる別個の問題、卽ち末那識に關する問題を生起せしめるに至つたのである。

末那識に關する問題は、阿賴耶識への深き反省と研究とより生じた、論書時代に於ける一大特徵と云ひ得るのである。勿論、後に至つて辯ずる如く、『瑜伽師地論』以前に於て、恐らく旣に末那識の存在が認められてゐたであらうと思はれる形跡が認められないではないが、少なくとも、現存の文獻を以て論を爲す限り、此の問題は、確かに論書時代の特色ある問題だと云はねばならないのである。果して然らば、前代までは問題視せられてゐなかつた末那識が、如何なる事情によつて、此の時代に來つて問題となる樣になつたのであらうか。それは阿賴耶識に關する敎義學成立の自然當然の結果として、末那識なるものが問題となるに至つたと思はれるのである。何とならば、此の時代に這入つてから、急に發達した阿賴耶識に關する義學は、他方から考察すると、阿賴耶識の領域を非常に限定した結果となる。何とならば、阿賴耶識に關する考察が次第に詳細になり、その敎義が順次に綿密になつたと云ふことは、綿密になり、詳細になつたそれだけ、その結果より云ふと、阿賴耶識を一定の型のものとして限定することとなるのである。故に阿賴耶識の存在は、その規定によつて非常に明確となるが、他面それだけ融通性を失ふと云つた樣な結果を將來したのである。然るに、融通性を失はしめると云ふことは、一切の現象を阿賴耶識によつて解決せしめんとしてゐたその阿賴耶識の解決力を、可なりに減殺することになるのである。從來、總ての現象は、阿賴耶識によつて悉く解決することが

出來るのであると信じてゐた信仰に、謂はば曇りを生ぜしめることとなつたのである。阿賴耶識の性格を決定し、その融通性を減殺することによつて、從來は、總て阿賴耶識に依つて解決することが出來るものと信ぜられてゐた現象の中に於て、阿賴耶識を以てするも、或は又前六識を以てするも、割り切ることの出來ない現象の存在が姿を現はすに至つたのである。然るに、割り切れない現象があるからと云つて、それを割り切れないものとしてそのまゝに放置することは、當然學的に許されないことでなければならない。此處に於てか、從來のまゝでは割り切ることの出來ない現象を割り切る爲めに、それを割り切りうる法なるものを、阿賴耶識及び前六識以外に求めなければならなくなつたのである。その結果探し求められたものが、まさしく末那識である。斯くの如くして、阿賴耶識に對する考究省察が進み、その姿が明瞭となるにつれて、他面、次第に末那識と云ふ別な新らしいものの姿をも發見することになり、遂に此の時代に於ては、前代に見ることの出來なかつた思想的特徵を帶ぶるに至つたのである。

次に、『瑜伽師地論』の說相によつて明らかなる如く、論書時代は、あらゆる意味に於て小乘の止揚時代であつた。殊にそれは、無著よりも彌勒の論書に於て然うである。既に述べた如く、唯識學派としては最初の時代に屬する『解深密經』に於て既に然りであるが、經典時代のそれは、例せば小乘の細心思想に對する大乘の阿賴耶識思想と云つた樣に、問題が部分的であつたのに對し、論書時代に於けるその止揚運動は、問題の全般に亘つて行なはれてゐるのである。隨つて、心意識論のみに關する部門に於ても、亦前時代とは異なつた角度からの問題が生じて

ゐる。即ち此の時代に於て自覺的に擡頭してきた、識體の一異に關する問題の如きがそれである。末那識の問題は、論書時代の初期に於て問題視せられたのに對し、識體一異論は、後期に於て論じられたと云ふ相違はあるが、共に此の時代に於ける學界の全體的動向を示してゐる問題である。勿論唯識學派に於ては、獨立時代の初期より、識體に關しては、體一か體別かの何れかの立場に立つてその説を構成したのであつて、獨立時代には未だその立場が出來てゐなかつたのだと云ふのではない。既に、何れにもせよ存してゐたのであるが、それは既定の事實、自明のこととして認められてゐたのであつて、未だ反對の立場のものをも反省し、反對のものをも問題の圏内に入れて、意識的に學界の問題とはならなかつたと云ふのである。然るにそれが、今の時代の後期に至ると、まさしく問題となり、その當否が吟味せられんとするまでに至つたのである。然も此の問題は、小乘部派内に於ける識體の一異論が、そのまゝ大乘唯識派内の問題にまでもたらされたものであつて、謂はゞ小乘を止揚する唯識運動の一産物として現はれたものである。故に以下、大成時代の問題として、彌勒・無著の兩論書に亘り、八識思想の成立に關し、或は心意識義に就いて、或は識體一異の問題等に重點を置いて、大成時代の心意識論を考察することとする。

第二章　八識思想成立論

第一節　八識思想の成立

既に述べた如く、『解深密經』に末那識思想が存在してゐなかつたと云ふことは明瞭に斷言することが出來るのである。勿論、『經』の品名に、心意識相品と稱するものがあるのであるから、後代の成立し終つた唯識學派より云へば、心を第八となし、意を第七と見、識を前六に當筬めてゐる慣例に從つて、『解深密經』にも諸八識を具備してゐたと强辯すればしうるかも知れないが、然し他方には、心・意・識は一體の異名であると云ふ取扱ひ方をば、大乘小乘共に普通に使用してゐるのであるから、品名のみを以て、直ちに『解深密經』にも亦諸八識を具備してゐたと云ふことを主張するのは、『經』の內容を公平に讀む者には承服出來ない議論である。果して然らば、『解深密經』の次に來るべき『大乘阿毘達磨經』に於ては如何であつたであらうか。これに就いては、『經』自身が既に逸して傳はらないのであるから、成否何れとも決し得ないけれども、若し想像が許されるならば、『大乘阿毘達磨經』にも、恐らくは未だ第七識の成立を見ずして終つたものではなからうかと思はしめるものがある。その理由は、『大乘阿毘達磨經』を釋したものだと傳へられてゐる無著の『攝大乘論』には、轉識を云ふときに多く六を以て數へてゐるのであり、或は又六識身と云ふ言葉を以て述べてゐるのであり、或は現に、『經』の有名な「諸法

於識藏、識於法亦爾、更互爲果性、亦常爲因性と云ふ互爲因果の頌を釋するにあたつても、

若於第一緣起中、如是二識互爲因緣、於第二緣起中復是何緣、是增上緣、如是六識幾緣所生、增上、所緣、等無間緣（一）、

と稱して、現に「六識幾緣所生」と述べてゐるのであつて、多くの場合六識を以て釋してゐるからである。『攝大乘論』自身では、既に第七識を認めながら、然も轉識を云ふときに斯くの如き六識の形式を使用してゐるのは、推定が許されるならば、所釋の本經が、恰も『解深密經』の如く、六識の形式を用ひてゐて、未だ末那識に關しては說き及んでゐなかつたからだと云ふことを暗示してゐるのであらうと思ふのである。右の如き理由に基づいて、吾々は『大乘阿毘達磨經』には未だ第七識が認められてゐなかつたのであると云ふ推定が許されてよいと思ふのである。而して、これは極めて漠然たる推定に過ぎないのであるが、然し兎にも角にも斯くの如く考察するとき、先づ『解深密經』を經過し、『大乘阿毘達磨經』を經た唯識教學は、阿賴耶識を中心として考察せらるる限り、餘程精細な點にまで論究せられてゐたのであるが、然し第七末那識を成立せしめ終つた八識思想にまでは、未だ到達してはゐなかつたと考へられるのである。果して然らば、後世唯識學としての整つた形式である八識思想が出來上つたのは、一體いつ時代かと云ふ問題になるのである。予の見るところでは、末那識の成立と云ふものは、恐らく『大乘阿毘達磨經』の流行と同時代か、或はそれより稍々以後に降るけれども、然し彌勒の論書の現はれる以前であつて、經典の形式を持つたところの或る書に依つて不完全ながら成立せしめ

られたものであり、而してその時に、先づ八識思想なるものが揃つたと云ひ得るのであらうと思ふのである。果して然らば、何が故に、末那識思想が成立して八識思想が揃つたのを、彌勒以前にまでもたらし、然も經典の形式によつて成立せしめられてゐたであらうと云ふのかと云ふに、それは『瑜伽師地論』卷十六と、並に卷六十三との記述を根據にして述べてゐるのであつて、そこに述べられた記述を見れば、極めて明瞭に理解せられるのである。先づ『瑜伽師地論』卷十六によれば、「經に言ふが如し」と稱して四十四偈より成る長い伽陀を引用してゐるのであるが、その伽陀の中の一頌に、

　染汚意恒時　諸惑俱生滅　若解脫諸惑　非先亦非後、(2)

と云ふ頌があるのである。此處に引用せられた『經』は、『成唯識論』卷五に依つてみると、『解脫經』と云ふ名稱の經典であると云ふことがわかる(3)。而して此の『解脫經』なるものは、又『俱舍論』卷十二にも引用されてゐるのであるから、大小共信の『經』であつたと云ふことがわかるのである。大乘唯識學派を立場として考察するときには、右に引用せられた『解脫經』の頌は、確かに末那識に關して述べられてゐるところのものであると考へられるのであるが、然し反對的な立場から云ふと、もと〳〵大小共信の『經』と稱せられてゐるのであるから、そこに述べられた染汚意と云ふ言葉は、必ずしも末那識と採るわけにはゆかないと云ふであらう。末那識を立てない小乘に於ても、亦その頌は教理的に成立するのであるから、右の頌を以て必ずしも末那識の成立を證明する根據とはならぬと云ひ得るのである。然し、兎にも角にも右の如き頌

が『解脱經』に存在してゐたと云ふことは、末那識思想の成立上大いに注意をせねばならぬ問題である。然るに此處に、末那識の成立に關して、更に有力な資料が存在してゐるのである。それは『瑜伽師地論』卷六十三に於ける文である。その文に依ると、

問若彼末那、於一切時思量爲性相續而轉、如世尊說出世末那云何建立。(5)

となつてゐるのである。即ち右の文には、明瞭に末那識思想なるものが現はれてゐるのであり、然も出世の末那に關する議論までも出てゐるのである。既に「如世尊說」と云ふ言葉のもとに末那を云ひ、出世の末那と稱してゐると云ふことは、『瑜伽師地論』が編纂せられる當時に於ては、或る經典に末那識に關する記述があつたと考へねばならないのである。その經典が前說の『解脱經』であつたか否かは、勿論明瞭ではないが、それは今の問題ではない。要するに吾々の今の問題は、右述兩個の經說によつて、『瑜伽師地論』が編纂せられる以前、然もそれは『大乘阿毘達磨經』と同時代か、或は恐らくはそれよりも稍々以後に屬すると思はれる時代に、兎にも角にも、右の如く末那識思想なるものが成立し終つてゐて、八識思想が揃つてゐたと云ふことを理解すればよいのである。然し何と云つても、現にその經典の名稱も明確には知り得ないし、又どの程度に說かれてゐたかと云ふことも不明である。故に、吾々がその內容までも知りうるものとして、現存の文獻中に於て、八識思想の成立した最も古いものを求むるならば、それらの經典を繼承し、その教義を發展せしめたものとしての彌勒の論書に求めねばならないと予は思ふのである。此處に「予は思ふ」と云ふ條件を附加した所以は、近來行はれてゐる唯識學

研究の新傾向、それは德川時代の或る學風を繼承されたものだと考へられるのであるが、その研究の傾向によると、八識思想が具備せられ、八識體別の思想が成立せしめられたのは、護法に依つてなされた說であつて、それのみが唯識學であるかの如く主張するのは、護法以後のことであるとする學說が可なり强く流行し、然もその說に順ずる學徒が可なり多い樣に見受けられるから、その說に對して、今はその說と異なることを表示する意味で「予は思ふ」と稱したのである。右の如き說を主張せられる第一人者として、吾々は學界の權威宇井博士を推すことが出來るであらう。卽ち博士はその著『印度哲學研究』第六に於て、

第七末那識を認めないのは初期の唯識說としては當然のことで、決して解深密經でも決定藏論・瑜伽論でも、玄奘系統の註釋者のいふが如く、單に省略して居るなどの事情があるのではない。第七末那識を認めるのは主として護法の八識別體說に基くことであつて、よしむば世親の著書に阿賴耶識・末那識・六識としてあるにしても、それが直に八識別體說に立つての說であるとは斷言するを得ぬ。況んや世親以前の決定藏論・瑜伽論に於いては護法說を奉ずる人の見る如く、しかく簡單に定められ得ることでない。決定藏論・瑜伽論では、世俗諦の上の說をしながらも猶且つ八識別體說であるとのみはいはれない。(6)

と云ひ、或は又、

決定藏論は明確に阿羅耶識と六識といひて、第七識などを認めてゐないことを示してゐる。瑜伽論としてはかくあるべきで、第七末那識など別體として確認せられてゐるので

はない。(7)

と說かれてゐるのであつて、予のなしたところの推定、並に得たところの結論と、非常な距りがあるのである。予は必ずしも異說を立て樣とするのではないけれども、然し相容れない此等の所說に言及せずして過すときは、一には博士に對して却つて禮を失するものであると考へ、一には自分自身の主張を全うする所以でもないから、それらの所說に對して、別に予自身の說を主張する所以のものを明瞭にして置きたいと思ふ。今彌勒の論書に於ける心意識義を考察せんとするにあたり、先づ第一に、論の順序として、全般的に彌勒の論書に於ては、既に八識思想が成立してゐたと考へる予自身の見解を述べることより始めたいと思ふ。而して、宇井博士が又問題としてゐられるところの識體一異論に關しては、予の見るところでは、識體一異論と云ふ樣な問題は、彌勒の論書時代には未だ問題となつてゐるところのものではなく、寧ろ無著の論者に來つて初めて問題視せらるゝ樣になつたと思ふのであるから、それは無著の思想を考察する場合にまで讓ることとする。

さて先づ第一に、彌勒の思想中に於て、既に八識思想が成立し終つてゐたか否かを見る爲めに必要なる彌勒所說の資料として、吾々は『瑜伽師地論』と『辯中邊論頌』と、並に『大乘莊嚴經論頌』との三部の論書を擧げることが出來る。而して右三部の論書を考察することによつて、吾々は彌勒所說の論書中に、既に立派に八識思想が成立し終つてゐたことを充分に論證なしうるものと信ずるのである。

先づ『瑜伽師地論』の説より考察するに、『論』に於ては、巻第一本地分中意地第二之一に於て、五識身の自性を觀察し終り、次に意の自性を説かんとして、先づ、

云何意自性、謂心意識、心謂一切種子所隨依止性、所隨依附依止性、體能執受、異熟所攝阿賴耶識、意謂恒行意及六識身無間滅意、識謂現前了別所緣境界。(8)

と説いてゐるのが第一に眼に着く。更に巻六十三によれば、

復次、此中諸識皆名心意識、若就最勝阿賴耶識名心、何以故、由此識能集聚一切法種子故、於一切時緣執受境、緣不可知一類器境、末那名意、於一切時執我我所及我慢等、思量爲性、餘識名識、謂於境界了別爲相、如是三種有心位中心意意識、於一切時俱有而轉、………如是或時四識俱轉、乃至或時八識俱轉、………問若彼末那於一切時思量爲性相續而轉、如世尊說出世末那云何建立。(9)

と稱してゐるのであつて、明瞭に阿賴耶識と末那識と前六識とをあげてゐる。而してその次上には、

云何名爲勝義道理建立差別、謂略有二識、一者阿賴耶識、二者轉識、阿賴耶識是所依、轉識是能依、此復七種。(10)

と稱して轉識を七種と數へてゐるのである。若し、巻六十三の文に依つて判ずるならば、巻一所説の恒行意と云ふのは、疑ひもなく末那識のことを意味してゐるものであると云はなければならないであらう。殊に、既に述べた如く、佛説として出世の末那に就いても論及してゐる

ことより推せば、末那識は『瑜伽師地論』の説者に依つて始めて説かれたものでなく、既にそれ以前に於て、何等か經典の形態を備へたものに依つて、一歩先に説かれてゐたことがわかるのである。右に出すところの『瑜伽師地論』の文は、玄奘三藏の翻譯になれるものであつて異譯の存しない部分であるが、近代の學者は、玄奘三藏の翻譯は、護法系統の唯識學を繼承した關係上、論書の意を護法唯識に合する如く枉げて譯したものだと云ふ説をなす者すらある。然し玄奘の譯は同時代の道宣が、

其所翻譯文質相兼無違梵本(一)、

と評してゐる程の信用を得てゐるものであり、自身としても、所謂「經はもと理を貴ぶ、必ずしも文を飾つて義に乖くべからず」と稱してゐる程に、主觀的には翻譯の嚴密さを誓つて譯したのである。或は又客觀的に眺めても、亦朝廷の厚き外護を得て之に從事したものであつて、翻譯道場の設備、翻譯諸官の整然等、何れも空前の整備振りを見せ、所謂九位その席を正し、八備十條その人を選ぶと云つた有樣であつて、譯經上に於ける遺漏に就いては、萬が一にもこれなかれかしと期したのである。斯くの如き周到の注意によつてなされた玄奘譯に對して、具體的にその理由を指摘せず、徒らに玄奘譯を疑ふが如きは誣いるも甚だしいと云はねばならぬ。此の點になると、玄奘譯を重要視しない學者が、好んで採る眞諦譯こそ疑ふに充分な理由がある。即ち印度人である眞諦三藏が、支那語を以て表現するのに、玄奘三藏程正確に表現出來ないのは蓋し理として當然であらう。且つ眞諦三藏の支那に於ける生活は、流離艱難の間に日を過

したものであり、翻譯道場の設備も、亦不完全である上に、譯經論書そのものの蒐集も極めて困難であつて、その弟子の時代に於てでさへ、既に眞諦三藏の譯出なるや否やに就いて疑問を存するに至つた程である。且つ蒐集された論書も、その時には、既に論書の原形以外に、或は三藏の手澤の混入せるもの、或はその弟子等のこれを研究した人々によつてなされた手澤の混入などがあつて、玄奘三藏のそれに比較すると、全般に於て、原典に對する價値に關しては劣るとも決して勝れたりとは云ひ得ないのである。隨つてその譯語の如きも、玄奘譯の如く一定し整頓せるものではなく、時には同じ意味の言葉でありながら、異なつた言葉によつて譯せられてゐるものすらあるのである。斯くの如く云へばとて、予は決して眞諦譯を捨てて取らないと云ふのではない。或は又、兩譯に於て異說のある場合に、玄奘譯に依ると云ふ豫想があるのでもない。ただ玄奘譯に重要な記述があるにも拘らず、これを捨てて顧みることなく、一向に眞諦譯に依つて總てを判定せんとする近代研究家の態度方法を遺憾に思ふのである。然もその近代の研究者が、末那識思想の成立は護法に至つての組織だと云ふ說を出すのも、眞諦の翻譯を自說に合するが如く考へて玄奘の譯に依らぬからである。果して然らば、彌勒の論書に於て末那識思想が見えるのは、果して玄奘譯のみであつて眞諦譯には存しないであらうか。たとへ眞諦譯の彌勒論書に、末那識思想が全然見當らないでも、玄奘譯のそれに記載せられてゐるならば、ある條件の下に彌勒に末那思想ありと云ひ得るのである。同時に彌勒に末那識思想なしと云ふ人々の主張も、或る條件を附して初めて云ひ得るのであつて、決して論に甲乙

を附すべきではない。然るに吾々は、眞諦譯にも完全に末那識思想が說かれてゐるのを發見するのであり、隨つて眞諦譯に於ても、亦彌勒の論書には八識思想が成立してゐると云ひ得るのである。卽ちそれは、旣に宇井博士の『印度哲學研究』第六に於て爲されてゐる、玄奘譯『瑜伽師地論』の攝決擇分と、その異譯、卽ち眞諦譯『決定藏論』との比較研究よりして、然か斷定することが出來るのである。

『瑜伽師地論』卷五十一に於ては、轉識と賴耶とが互爲因緣となる樣子を說いた文中に、

又由有阿賴耶識故得有末那、由此末那爲依止故意識得轉、(12)(A)

と說いて末那識の存在を述べてゐるのである。此の文に相當する眞諦譯の『決定藏論』を見るに、『論』には、

有阿羅耶識時意識得生、(13)(a)

と極めて簡單に述べてゐるのであつて、いきなり「意識得生」と云ひ、全く末那識の存在を無視してゐるかの如き說き方をしてゐるのである。それは後にも論ずる如く、末那識を認めない理由にはならない。或は更に次の文を考察するに、やはり『瑜伽師地論』卷五十一に於て、玄奘譯には次の如き文を出して末那識の存在を述べてゐる。

謂阿賴耶識、或於一時唯與一種識俱轉、所謂末那、何以故、由此末那我見慢等恒相應思量行相、若有心位若無心位常與阿賴耶識一時俱轉、緣阿賴耶識、以爲境界、執我起慢思量行相、或於一時與二俱轉、謂末那及意識、或於一時與三俱轉、……………或時乃至與七俱轉、謂五識身和合轉時、

又後意識染汚末那以爲依止、彼未滅時相了別縛不得解脫、末那滅已相縛解脫、[14](B)

右の文に對する眞諦譯の『決定藏論』では、

阿羅耶識或共一識相應得生、如說於心、心有我見憍慢爲相、於有意識於無意識阿羅耶識恒相應生、此我慢心取阿羅耶識爲境、言是我、言有我爲相、或二識俱生、謂於意識、或三識共生、謂於意意識於五識中隨取一識、……乃至於五六七共生、六塵現在前故、此意識依心得立、因心未滅之時意識不解縛故、因心若滅意識則解、[15](b)

と說いてゐるのであつて、明らかに末那識の存在を述べてゐる。或は又玄奘三藏が、

阿賴耶識與諸轉識於一身中一時俱轉、[16](C)

と譯してゐるのに對し、眞諦三藏の譯では、

阿羅耶識而與七識相應俱生、[17](c)

となつてゐるのであり、或は玄奘譯では、

又前說末那恒與阿賴耶識俱轉、乃至未斷、當知常與俱生任運四種煩惱一時相應、謂薩迦耶見我慢我愛及與無明、此四煩惱若在定地若不定地、當知恒行不與善等相違、是有覆無記性、[18](D)

と爲されてゐるところが、眞諦譯では、

心界於前已說、至於滅時、與四煩惱共相雜生、我見憍慢我欲無明、此四煩惱於定不定地、於善不善無記法中無有妨礙、卽是穢汚無記之法、[19](d)

となつてゐるのであつて、兩譯共に、明らかに四煩惱に相應せられる一識、卽ち末那識なるもの

の存在を述べてゐるのである。

以上、『瑜伽師地論』と『決定藏論』との、兩異譯の文を虛心に眺めることに依つて、吾々には次の如く云ひ得ると思ふ。それは卽ち、B・bの「或時乃至與七俱轉」「乃至於五六七共生」の文、並にC・cの文に依つて、彌勒の說は明らかに轉識を七種に數へ、阿賴耶識と合せて識を八種として數へてゐると云ふことである。

又B・b並にD・dの文に依つて、七種の轉識の一種が、卽ち末那識、或は心であつて、その心は、我見等の四煩惱と恒に相應し、阿賴耶識を境となして我と執じ、有覆無記の性質のものである。而して、此の末那、或は心を依止として意識が成立するのであるから、執我を相とする心が滅しない以上意識は解脫なし得ない。換言すれば、末那或は心は、意識の染淨依となつてゐるところのものである。而して此の末那は、勿論意識とも異なり、又本識に對すれば轉識であつて、その性格が全然阿賴耶識とも異なつてゐて別なものと考へねばならない。然も眼等の五識を五識と云ひ、意識を第六識と云へば、此の末那或は心は、當然第七識と云はれ、阿賴耶識は第八識と稱せられねばならぬ性質のものであると云ふことである。果せる哉、眞諦三藏は『決定藏論』に於て、いとも明瞭に、阿羅耶識が「乃至於五六七共生」と稱して、數的に八種の識を明示してゐるのである。所論既に上述の如く、斯くの如く明瞭である。果して然らば、吾々は虛心に『瑜伽師地論』の所說を眺めるとき、何人と雖も彌勒の論書に於ける八識思想の成立に關して疑難を挿しはさみ得ないと思はれるのである。

次に、同じく彌勒の論書として有名な『辯中邊論頌』に於ける所説を考察することとする。卽ち辯相品第一の第五頌を見るに、そこには、

識生變似義　有情我及了　此境實非有　境無故識無、[20]

と云ふ頌があるのである。若し異譯、卽ち眞諦三藏譯の『中邊分別論』に依るに、眞諦譯では、

塵根我及識　本識生似彼　但識有無彼　彼無故識無、[21]

となつてゐるのである。此の兩譯を比較すると、唐譯に於ては識となつてゐるところが、陳譯では本識となつてゐるのであつて、教理的に見るとき、その間に多少の相違があるので、古來種種に批評せられてゐる場所であるが、然し今の八識成立と云ふ觀點に立つて考察するときには、識となつてゐても本識となつてゐても、一向に差支へのない文章であるから、此處では、要するに右の如き文章があることだけを承知すればよい。卽ち右兩譯の頌によるに、義は器界であり、有情は五根であつて阿賴耶識の所變のものであり、我は我見等と相應する末那識を意味せしめてゐるものであり、了は了別境識、卽ち前六識のことに關して述べてゐるのであるから、此の頌の中には、阿賴耶識と末那識と前六識と、都合八種の識が數へられてゐることになるのである。眞諦譯に於ては、我たる末那識と、識たる六識と、本識たる阿黎耶識との八種の識を唐譯よりも更に明瞭に表はしてゐるわけである。卽ち『辯中邊論頌』より見ても、彌勒の思想中には、既に八種の識が成立せしめられてゐたことが分明に理解せられるのである。

彌勒の論書中に於て、更に明瞭に八識思想の成立を指示してゐるものは、次に述べんとする

『大乘莊嚴經論頌』に於ける偈頌である。卽ち『莊嚴論頌』によれば、

四智鏡不動　三智之所依　八七六五識　次第轉得故、(22)

と稱してゐるのであつて、卽ち第八識が轉じて鏡智を得し、第七識が轉じて平等智を得し、第六識が轉じて觀智を得し、前五識が轉じて作事智を得すと云ふ、所謂唯識學派に於ける轉識得智のことが述べられてあつて、極めて判然としてゐる。尤も、此の頌と長行とは、現存の梵本には存しないのであるから、或は後世の附加であると云へば云へるが、然し又、もと〳〵存してゐたものが、梵本に於て脫落したのだとも稱することも出來るのである。吾々は自說に合しないからとて、貴重な資料に對して妄判を加へることは學者として謹みたい。故に今の場合に於ては、此の頌に對して、漢譯には在り、現存の梵本には存しないと稱するに止めて、兎に角かゝる頌の存してゐることをば紹介して置く。而して、よしや此の頌がなくとも、既に述べたところの『瑜伽師地論』の文や『辯中邊論』の頌によつて、彌勒の思想中に、既に八識思想が成立し終つてゐたと強く主張しうると云ふことは、繰り返して云ふまでもないことである。

以上、予は『瑜伽師地論』を始め、『辯中邊論頌』『大乘莊嚴經論頌』等を率直に眺めたならば、それ等の論書中には、當然八識思想が成立してゐると考へられると云ふことを述べたのであり、而して他面、彌勒の論書時代には末那識は未だ成立せず、八識思想の成立は護法に至つてからの出來事であると稱せられてゐる宇井博士等の說に對して、どうも首肯出來ない所以のものを述べたのである。然し、退いて考へるに、宇井博士の所說は、予が上になした樣な概括的な研

究からではなく、實はその著『印度哲學研究』卷六に發表せられてゐる樣な、『瑜伽師地論』と『決定藏論』との綿密な比較研究の結果、然も猶ほ且つ、彌勒の論書には未だ末那識思想は成立してゐないと云ふ結論に達せられ、而してその結論を主張してゐられるのであるから、吾々は、輕々に得手勝手な自說のみを述べることは之を謹しまねばならないと思ふ。因つて吾々は次に、如何なる論據に基き、而して如何なる研究の結果、右の如き主張をせられたのであらうかに就いて、以下宇井博士の所說を傾聽しやうと思ふ。

註

(1) 玄奘譯、攝大乘論本卷上(大正藏經三一 P. 135, b)。
(2) 瑜伽師地論卷十六(大正藏經三〇 P. 364, a)。
(3) 成唯識論卷五(P. 9, a)。
(4) 阿毘達磨俱舍論卷十二(校註 P. 7, a)。
(5) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇 P. 651, b―c)。
(6) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 728)。
(7) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 755)。
(8) 瑜伽師地論卷一(大正藏經三〇 P. 280, b)。
(9) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇 P. 651, b)。
(10) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇 P. 651, b)。
(11) 大慈恩寺三藏法師傳卷十(大正藏經五〇 P. 277, c)。
(12) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。

(13) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, b)。
(14) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, c)。
(15) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。
(16) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a)。
(17) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c—1020, a)。
(18) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a)。
(19) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, a)。
(20) 辯中邊論卷上(大正藏經三一P. 464, c)。
(21) 中邊分別論卷上(大正藏經三一P. 451, b)。

第二節　八識思想成立說に對する反對論

上に述べた如く、『決定藏論』にせよ『瑜伽師地論』にせよ、第七末那識の存在を認容し、その末那識を加へて八識思想を成立せしめてゐることが極めて明瞭であるにも拘らず、如何なる根據に依つて宇井博士は第七末那識の別存を否定せられるのであらうか。先づ博士の所論を聽くこととする。先づ第一に博士は、『印度哲學研究』第六に於て、

第四相も實際上重要であるが、註釋者は之を正しく阿賴耶識を立つるにあらずとなしてゐる。何故にかくいふかといへば、四業用の初二は阿賴耶識に屬するも、第三は末那識に第四は六識に屬することと解するからである。然し我を了別す、又は是を我と言ふとは決して所謂第七末那識の業用とのみいふべきでなく、かくいふのは主として護法說であ

るに過ぎないもの、現に眞諦三藏譯の攝大乘論釋では、阿賴耶識の異名としての阿陀那識のなす所となして居る程であるから、今玆でも決して所謂第七末那識のなす所として居るとは考へられぬ。第四の境を了別する業は、前六識に屬することに相違ない。故に四種の中前三種は阿賴耶識に屬することで、第四が前六識に屬することと見るべきである。勿論或點からいへば第四も阿賴耶識に屬するともいへるであらうが今玆では一識に凡てが屬する方面をいふのではない。(1)

と述べてゐられるのである。

さて右の文によつて、博士が如何なる意味のことを云はんとしてゐられるのであらうかと云ふ事を推量するに、博士は『決定藏論』並に『瑜伽師地論』に、阿賴耶識の存在に關する論證として八種の理由があげられてゐるその第五番目にある次の如き文、卽ち『決定藏論』に依れば、

非是事者、諸識不俱則無此事、何以故、此有四事、一者器事、二者捉身事、三者言是我事、四者於塵事、如是四事念念俱生、若言一識於一念中知四事者、無有是處、(2)

と云ひ、『瑜伽師地論』に從へば、

何故若無諸識俱轉業用差別不應道理、謂若略說有四種業、一了別器業、二了別依業、三了別我業、四了別境業、此諸了別刹那刹那俱轉可得、是故一識於一刹那有如是等業用差別不應道理、(3)

と稱してゐる文章があるのであるが、其の文意は、要するに刹那の業用の複雜性に着眼して、刹那の業用に斯くの如き複雜性が存するのは、阿賴耶識を根本として阿賴耶識と諸識とが俱轉

してゐるためであると云ふ意味であるが、その文に根據して自說を立ててゐられるのである。

博士は、古來の註釋家が、第三の「了別我業」を第七識の業用として註してゐるのに對し、それは護法說による獨斷に過ぎないものであると貶し、自らは、第七識などと云ふ様なものは、此の時代には認められてゐないから阿賴耶識の業用と考へねばならぬと云つてゐられるのである。

而して然るべき考察が成立しうる理由として、博士は眞諦譯の『攝大乘論釋』に、阿黎耶識の異名として阿陀那識が說かれてあり、その阿陀那識が四煩惱と相應して執我の作用があるとせられてゐるのをあげ、その記述を根據として、執我の作用、卽ち今謂ふところの了別我業と云ふ様なものは、實は阿賴耶の業用であるのに過ぎないものであると述べられてゐるのである。

卽ち、博士が立證の根據とせられてゐる眞諦譯の『攝大乘論釋』を出だすと次の如くである。

論曰、云何此識或說爲阿陀那識、釋曰……

論曰、或說名心、如佛世尊言心意識、釋曰……

論曰、意有二種、一能與彼生次第緣依故、……

論曰、二有染汚意、與四煩惱恒相應、釋曰此欲釋阿陀那識、[4]

宇井博士は、眞諦譯『攝大乘論釋』とのみ云つて本文を出してゐられぬから、確かと右の文章に依られたのであるとは云ひ得ないかも知れぬが、自ら「我を了別す、又は是を我と云ふことは決して所謂第七末那識の業用とのみ云ふべきでなく、…………現に眞諦譯『攝大乘論釋』では阿賴耶識の異名としての阿陀那識のなす所となして居ると」云はれてゐるところよりすると、まさ

しく右所引の文が、有染汚意の了別我業を「此欲」釋「阿陀那識」と云つてゐるのに該當するのである。これ博士が、別體の末那識を認容せられぬ第一の言葉である。

次に博士は、『論』に於て、阿賴耶識の存在に關する八個の論證を證し終り、次の問題として、阿賴耶識が四種の相に依つて流轉し、一種の相に依つて還滅することを述べてゐるその四種の流轉相の第一に、「云何建」立所緣轉相」と云ふのがあつて、阿賴耶識が二種の所緣の境に由つて轉ずべきことを云つてゐる所があるが、そこに於て又末那識否定說を出して居られる。卽ち阿賴耶識の二種所緣の境とは、第一が內の執受であり、第二が器相である。その第一の內容を、玄弉譯では遍計所執自性妄執習氣と諸色根根所依處との兩者を以て表はし、眞諦譯では執著邪我見習勢力と根色との兩者を以て表はしてゐるのであるが、此の阿賴耶識が器相を境とすることは、恰も前の四業用の第一了別器業に當り、諸色根根依處を境とすることは、恰も前の第二了別依業に當るところから、第三の遍計所執自性妄執習氣を、第三の分別我業に當るとして、此處でも亦、分別我業は第七末那識と云つた樣なものの作用ではなく、當然阿賴耶識の作用に屬せらるべきものだと巧妙な說明を與へてをられるのである。隨つて、旣に分別我業が阿賴耶識の働きである以上、如何に七識と云ふ數があつたとて、それは博士の言葉を借りて云へば「餘の七識といふも決して第七末那を認めていうたのでなくして、唯前の心、又は意というたものを別に見て七と數へたに外ならぬのである」と云ふこととなるのであつて、極めて巧妙な論述を以て自說を構成せられてゐるのである。

此の博士の見解は、『印度哲學研究』第六で云へば、七百三十六頁及び七百三十七頁等に述べられてゐるのであるが、此處の議論としては隨分と必要以外のことも述べられてあり、且つ讀者の理解を助くる上に於ても、却つて引用せぬ方がよいと思ふので、取意して右の如く紹介したのである。なほ簡單に圖示すれば次の如くなる。

瑜伽師地論　　決定藏論

賴耶所緣
- 內執受
  - 遍計所執妄執習氣──執著邪我見習執力……了別我業
  - 諸色根根所依處──根色……了別依業
- 外器相……了別器業

（了別我業・了別依業・了別器業）──賴耶業用

これ博士が末那識の別存を否定せられた第二の理由である。

次に博士は、又次の如く云つてその說を立てられてゐる。それは、阿賴耶識が諸識の所依となつてゐることを說明して、『瑜伽師地論』では、

爲所依者、謂由阿賴耶識執受色根五種識身依之而轉、非無執受、又由有阿賴耶識故得有末那、由此末那爲依止故意識得轉、[5]

とあるのに對して、『決定藏論』では、

依託者、阿羅耶識持諸色根五識得生、不持不生、有阿羅耶識時意識得生、[6]

となつてゐて、末那のことに關說せず「有阿羅耶識時意識得生」となつてゐる記述に根據せられ

てゐるのであつて、『印度哲學研究』第六には、

玄奘譯の瑜伽論としてはこの末那を勿論第七識として見るのであつて、略纂・倫記もかく解する爲によくないのである。護法・玄奘の說からいうても第七識は阿賴耶識を我と誤認する以外には其はたらきはないのであり、瑜伽論でも旣にいへる如く、かかる第七識の別體を認めて居ないから、ここにもかかるものの說かれて居るべき所以は全くない。故に此末那は單に意根の意味と解して第七識と見做すべきでない。(7)

と云つてゐられるのである。これは『瑜伽師地論』には末那と云ふ言葉を出してゐるけれども、然し『決定藏論』には全然末那と云ふ樣な意味の言葉が認められないところから、所謂末那識と稱せられる樣な別體の識體が存するのではなく、そこに述べられた末那と云ふ言葉は、意根の意味に他ならないとせられてゐるのであつて、これを末那否定の第三說として數へることが出來るのである。

次に博士は、予が先に末那識成立の證として引用した文、卽ち『瑜伽師地論』に於ける、

阿賴耶識或於二一時一唯與二一種轉識一俱轉、所謂末那、何以故、由二此末那我見慢等恒共相應思量行相一若有心位若無心位恒與二阿賴耶識一一時俱轉、緣二阿賴耶識一以爲二境界一、執レ我起レ慢思量行相。(8)

と云ふ文、或は『決定藏論』で云へば、

阿羅耶識或共二一識一相應得レ生、如レ說二於心一、心有二我見憍慢一爲レ相、於レ有二意識一於レ無二意識一阿羅耶識恒相應生、此我慢心取二阿羅耶識一爲レ境、言二是我一言レ有レ我爲レ相、(9)

となつてゐる文に對し、博士は猶も、眞諦譯の『攝大乘論釋』を根據として、予より云へば末那別存の證としてかくも明瞭な文に對し、

問題は心と末那とについてである。末那は第七識の意味で特に音譯せられて居るものなることはいふまでもないが、前にもいへる如く、これは護法說より見た解釋であつて決して瑜伽論本來の意味ではない。然らば心とは何であるか。末那を第七としての別體と見ない說は眞諦三藏の攝大乘論釋に存するもので、それによると阿黎耶識の異名として先づ阿陀那識と稱せられるとし、次に或は心と稱すとなして居るが、これは佛が心意識と說くに表はれて居ると說き、又この意に二ありとし、第一は前滅の心を意と名づけ、及び後の識の生ずる依止を意と名づくるもので等無間緣依及び依止としての意であり、第二は有染汚意で我見等の四煩惱と相應し、阿陀那識とも稱せられ、後世護法說に於て所謂第七末那識とせらるるに至るものである。此點は攝大乘論釋に於ても難解であるが、大體理解せらるる處では、意の第一を第一識と名づけ之を心意識中の意となし、或は之を心とも名づくるが意根であり、第二は第二識といはれ、心意識中の心であり、心として阿黎耶識と異るものでなく、識は心意識の識としては六識であるとなると思ふ。つまり心意識の心と意とは何等別體のものではないが、意を次第緣依依止の第一の方面と有染汚の第二の方面とに分てば、第二が心であり阿黎耶識であつて、第一は意であり意根であるとなすのである。かかる解釋は笈多譯、玄奘譯の攝大乘論釋とは異るが、然しこの第二の有染汚

としての心が決定藏論の心は我見憍慢あるを相となすといふ心であるから、阿羅耶識と別體なものではないのである。瑜伽論が末那となすのも決して誤又は不當なのではないが、然し之を護法說によつて解釋するとき誤となり不當となるに外ならぬ。顯揚聖教論には凡て意根となつて居つて、眞諦三藏のいふ意根と同一に解せられる。(10)

と稱して、却つて此れによつて末那識の別存を否定せんとしてゐられるのである。此の博士の見解も、依然として眞諦譯の『攝大乘論釋』が理由となつてゐるのであるが、その據りどころが前よりも更に廣範圍に擴められてゐる事に氣附くのである。即ち前には、既に述べた如く、

論曰、二有染汚意、與四煩惱恒相應、釋曰此欲釋阿陀那識、(11)

と云ふのが、その根據となつてゐたのであるが、今回は更に、

論曰、尋第二體離阿梨耶識不可得、

釋曰、第二識緣第一識起我執、若離第一識此識不得起、故知有第一識今成就第二識、爲顯第一識故、

論曰、是故阿梨耶識成就爲意、依此以爲種子餘識得生、

釋曰、離第一識無別識體爲第二識因、及生起識因、佛說心名此名目第二識、佛說識名此名目六識、佛說意名此名目第一識、何以故、第二識及生起識若前已滅後識欲生必依第一識生、及能生自類故、說名意根、

論曰、云何此意復說爲心、多種熏習種子所聚故、

釋曰、第一識或名質多……由此義故、佛說第一識亦名質多[12]、

と云ふ『世親攝論』の文がその理由として取込まれてゐるのである。これを以て末那識否定說の第四と稱して置かう。

以上に於て、吾々は末那識の別存を否定せらる宇井博士の所說の論據を略ぼ探り得たものと思ふ。博士の用意周到な研究に對して敬意を表しつゝ、然し予は次に予としての見解を率直に述べて第七識別存說の當否を學者に問はんとするものである。然るに予はそれ以前に、予の主張の一助として、且つ予の意を了解し易からしめんが爲めに、本問題に關する限界內に於て、眞諦三藏の譯語に就いて二、三の批評を試みることより予の說を述べ始めることとする。

註

(1) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 730)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, a)。
(3) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, c)。
(4) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一P. 157, c—158, a)。
(5) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, b)。
(6) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, b)。
(7) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 740.)。
(8) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, c)。
(9) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。

(10) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 741―742)。
(11) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 158, a)。
(12) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 159, a―b)。

第三節　眞諦の翻譯に現はれたる阿陀那識の兩義と心及び意に關する用例に就きて

上に既に一言した如く、玄奘三藏が翻譯上に使用した術語は、實によく整備してゐるものであつて、その術語の意味する内容は、總て約束的に一定せしめられてゐて、術語と術語との間に於ける使用法上の混雜の如きは一切之を認めることが出來ない程によく整へられてゐるのである。此の點眞諦三藏のそれは、玄奘三藏のに比べると、比較的に亂雜であると云ふ感じがせぬではない。眞諦三藏に於ける僅かばかりの此の譯語の不整備さは、往々にして、學者をして豫想外にその意味の趣くところを迷はしめる場合があるのである。此の點は眞諦譯の研究に從事せんとする者の大いに留意をせねばならぬ點であらう。然るに玄奘譯に於ては、眞諦譯に於けるが如き注意は全然不必要であると云ふべき程であつて、一般に譯語より直ちに言葉の内容を判定し得るのである。然るに眞諦譯に於ては、必ずしも然うは云へないのである。即ち眞諦譯に於ては、然うすることによつて、往々にして文字の内意を誤解へ導く懸念のあるものがある。故に眞諦譯に於ては、譯語と同時に、その譯語に對して如何なる内容が與へ

られてゐるかと云ふことを先づ注意せねばならない。卽ち或る場合に於ては、譯語のみより見ると、明瞭に相違した言葉を使用してゐるのであるが、その言葉に與へてある內容より觀察すると、全然同一のことを表現してゐる場合が、可なり重要な教義を述べる場合に於てすら見受けられるのである。然るに又或る場合に於ては、それとは正反對に、同一の言葉に依つて異なれる內容を表示してゐることもあるのである。故に吾々は、徹頭徹尾そこに使用せられた言葉が、如何なる意味のものとして規定せられてゐるかに關して、先づ着眼する必要がある。例せば、眞諦三藏の翻譯に於て、最も困難な問題とせられてゐる阿陀那識の意味如何に關する問題の如きものも、まさしく後者の部類に屬すべきものである。卽ち玄奘譯で云へば、阿陀那識と云へば必ず阿賴耶識の異名と決定してゐるのであるが、眞諦譯に於ては必ずしも然う簡單には決められない事情があるのである。卽ち、兎にも角にも眞諦三藏は、『轉識論』『顯識論』乃至『佛性論』等に於ては、玄奘譯に於て云はれるところの第七末那識の內容を有する識に對して阿陀那識なる名稱を與へてゐるのであるが、『攝大乘論』に於ては、阿黎耶識の異名として阿陀那識の名を出してゐるのである。然るに、宇井博士によつて問題にせられた『攝大乘論釋』に於ては、更に廣く、或は阿黎耶識の異名としてゐるし、或は又玄奘譯に於て云はれるところの第七末那識と同一の內容を有する染汚意に對する異名ともしてゐるのであつて、兩方面に通じて使用してゐるのである。その結果、阿陀那識なる識體を如何なるものとして規定すべきであるかと云ふ様な、眞諦譯の論部にのみ於ける獨特の問題を生ぜしめ、學者をして困惑に導

く様な結果にさへなつてゐるのである。此處に於て、學者はそれらの問題を會通する方法として、眞諦三藏の所傳と玄奘三藏の所傳とに教學相承の相違があるのであるなどと稱し、眞諦三藏の唯識學に於ては、同一名稱の阿陀那識が第七識とも第八識とも云はれてゐるのであるから、眞諦三藏の所傳に於ては、未だ阿賴耶識の他に第七識と稱する樣な識體はなく、隨つて玄奘の所傳による第七識と云ふ樣なものは、眞諦の所傳に於ては阿賴耶識の一面を云つたまでであるのに過ぎない。既に別に第七識などと云ふ樣な識體の認むべきものがないのであるから、阿賴耶識を第八識などと云ふのは不可であり、後世の產物であるなどとまで云ふに至り、更に甚だしきに至つては、眞諦三藏の所傳こそは彌勒・無著・世親等の原意を傳へてゐるものであつて、玄奘三藏の所傳の如きは、護法の教學に依つて譯したものであり、若し彌勒・無著の原意にして護法の教學に合致しないところのものがあれば、合致する樣に枉げて譯したものであるなどと云ふ樣な、一種の空想論までも飛び出し、それがまことしやかに學者によつて唱へられるに至つたのである。

阿陀那識に着眼して右の如く云ふならば、そして論者の云はんとするところのみを聞いてゐるならば、成る程明快な議論であるかの如き感を與へぬでもないのである。然し右の如き議論には、大いなる、然も極めて危險な假定を、何等吟味するところなくしてそのまゝ採用してゐるのに氣附く。それは名の持つ內容を吟味せずして、名のみによつて議論を進めてゐると云ふことである。即ち名稱が同一なれば、その體も同一だと云ふ前提が無批判に採用せられ

てゐるのである。此處に此の說が議論としての手ぬかりがあり、吾々としては承服出來ないものがある。同名異人と云ふ事實が存在する如く、同じく阿陀那と云つたからとて、必ずしも識體迄も同一だとは云へない。故に吾々は、危險な前提を廢止して、何人にも異論のない確實な道をたどつて解決しうる方法を採らねばならぬ。現に第八識に相當するものを阿陀那識と云ひ、第七識に相當するものをも阿陀那識と稱したとき、旣に述べた如く、同一阿陀那と云ふ名稱のもとに含ましめられてゐるその內容意味は、明らかに相異つたものとして規定せられてゐるのである。故に吾々は、先づ相異なる性格の識に、何故に同一の名稱が與へられてゐるかと云ふことから出發せねばならない。そしてそこに、異つた別種の識の何れもに、阿陀那と呼ばるべき意味があることが判明すれば、問題は自ら解消するわけである。旣に述べた如く、阿陀那は執持の意味である。執持とは或る對象を緣じて執し持することである。眞諦譯『攝大乘論』で、阿黎耶識の異名としてあげられた阿陀那識は、『攝大乘論』自ら「能く一切の有色の諸根を持する」と云つてゐる如く、有色の諸根を境として執持してゐることに依つて、諸根をして能く諸根としての力用を保持せしめてゐるからその名稱が與へられるのである。執持の意味としてかゝる內容を與へて之を阿陀那と稱してゐるのである。然るに、玄奘譯で云ふ末那識の性質を有する識に對して、眞諦譯に於て阿陀那識と稱してゐるのは、論者の推測する如く、阿賴耶識の異名である阿陀那識に、亦一面末那の作用があると云ふ樣な意味のもとに之を阿陀那と稱してゐるのではなく、阿賴耶識とは全然別異な性格の識を、別異な意味から阿陀那

と稱しうる理由があつて然う稱してゐるのである。故に、名は同であるが、性格は全く異なつてゐるところの同名の異者に過ぎないのである。玄奘譯で末那識と稱した性格の識を、眞諦譯で阿陀那と稱し、又稱せねばならなかつた理由は、『轉識論』を見ることによつて極めて明瞭となる。『轉識論』に依れば「能緣を明せば三種あり、一には果報識、卽ち是れ阿黎耶識なり。二には執識、卽ち阿陀那識なり。三には塵識、卽ち是れ六識なり[1]」と稱して、一切の識を三種にまとめ、阿黎耶識と阿陀那識とを別種のものとして之を區別し、次で阿黎耶識に關する說明を終り、而して第二番目の阿陀那識の說明に移り、その說明として「此の(阿黎耶)識に依り、(此の阿黎耶識を)緣じて第二の執識(阿陀那識)あり、此の識は執著を體と爲す」と稱してゐるのである。次で此の阿陀那識が四惑と相應することや、或は又その性質が有覆無記であることなどを述べてゐるのである。右『轉識論』の文を玄奘譯の『唯識三十頌』に比較すると、『轉識論』に於ける阿陀那識は、まさしく『唯識三十頌』の第二能變にあたるのであつて、その第二能變たる末那識のことをば執識と云ひ阿陀那識と云つてゐるのである。これも、若し論者をして云はしむるならば、阿黎耶識の異名である阿陀那識のことが述べられてゐるのであり、三種と稱したのは且くその作用を別に考へて三種と稱したまでであると云ふであらうけれども、然し、既に『論』文に依つて明らかなる如く、此處に第二能緣を執識と云ひ、或は又阿陀那識と云つたのは、色根を執持することに依つて阿陀那の名を得たところのその阿陀那識を指示してゐるのでないことは、『論』に「此の識は執著を體と爲す」と云つてゐるのに依つて明瞭である。此處に阿陀那識

と云ふのは、四惑と相應する此の識が、阿賴耶識を緣じて我執を起すその執に因んで執識と云ひ、阿陀那と云ふのであつて、阿賴耶の異名としての阿陀那とは、名は同一であるが、名の意味する內容は全然別個のものである。のみならず、三性分別するも兩者は異なり、所緣に依つて分別するも兩者は異なり、相應法に依つて分別するも兩者は異なつた別個の存在である。阿賴耶識が、色根を執持する作用があるから阿陀那と云ふ異名を有してゐるのと同樣に、末那識が、本識を我と執ずる作用があるから執識卽ち阿陀那と云ふ異名を有してゐるのである。名は要するに或る意味の表現形式に過ぎない。表現形式が同一であるから內容も同一でなければならぬことはない。此のことは玄奘譯に於ても、一往は心意識と區別しながら、然し他方に於ては、八識共に各々心意識の義ありとするのと同樣である。既に兩者は、『論』自身の說明に於ける如く、全然別個の性格內容を有してゐるものであることを、此の際此處に特筆して置く必要があるのである。

次に、吾々は此の機會に、何故に玄奘譯に於ては末那と譯せられ、眞諦譯に於ては阿陀那と譯せられたかに就いて一考する。兩者の間に斯くの如き飜譯上の相違があつた爲めに、慈恩(2)や圓測(3)等の如き玄奘三藏の教系を信奉する人々は、眞諦三藏が第七識を阿陀那と譯したのは過失であると批評してゐるのであり、而して斯くの如き新譯系統の批評は、又眞諦三藏を支援する人々をして之に應酬せしめてゐるのである(4)。その結果、眞諦・玄奘兩教學の相違は、要するに兩者が相承した教理が相違してゐたためであり、その爲めに、遂に各々右の如き相違の教理を

宣布するに至つたのであらうと會通せられるに至つたのである。然るに、予は兩譯の內意を、虛心に熟讀することによつて、兩者の教理は先人の云ふ如く、然う事每に相違するものではなく、何れも正しいものであり、そして多くの場合合致する內容を有するものであると思ふのである。卽ち玄奘三藏が、末那と音譯したのは、勿論原本の通り音譯したのであらう。そして玄奘所傳の論本を考察するに、その論本に於ては、此の末那識を考察する仕方として、常に「思量」と云ふことに重點を置いてゐるのが特に目立つのである。例せば『唯識三十頌』に於ても、他識と此の識との相違點を簡んで、

此能變唯三　謂異熟思量　及了別境識、(5)

と云つて「思量」と云ふ言葉で現はしてゐるのであり、或は又、

次第二能變　是識名末那　依彼轉緣彼　思量爲性相、(6)

と稱し、「思量を性とも相ともなす」と云ふ言葉によつて此の識の特性を發見することが出來るのであるとしてゐるのである。護法が恒審思量と云ふ言葉を以つて此の識の特質とし、他識から簡別したのはその最も顯著なものである。或は又、先に出した『瑜伽師地論』の文にしても、

阿賴耶識或於一時唯與一種轉識俱轉、所謂末那、何以故、由此末那我見慢等恒共相應思量行相、(7)

と述べて「思量行相」と云ひ、或は又、

恒與阿賴耶識一時倶轉、緣阿賴耶識以爲境界執我起慢思量行相、[8]

と稱して、同じく「思量行相」によつて此の識の特質を現はしてゐるのである。斯くの如く、常に思量を以つて此の識を表現せんとする傾向を有するのが玄奘所傳の論本の傾向である。果して然らば、思量の意味をそのまゝ表現するものとして、此の識を末那(manas)と稱するのであるから、原典としても翻譯としても極めて適切である。然るに眞諦所傳の論本に依れば、意味は同じであるが、此の識を云ひ表はす方法として執卽ち我執と云ふことを特質として表現せんとしてゐる傾向が濃厚である。執と云ひ思量と云ふも、その內容から云へば同一であるが、執と云ふ方が直接的表現である。何とならば、思量と云ふのは一般的な云ひ表はし方であつて、何も此の識に限つた言葉ではない。但し同じく思量すると云つても、此の識が他識と異なつてゐるところは、此の識が本識を緣じて我と思量するところにあるのである。我にあらざるものを我と思量するのであるから卽ちそれは執である。此の執と云ふ直接的なものを表現したのが、卽ち眞諦三藏所傳の論本の表現の方法である。そのことは、右に引用したところの玄奘所傳の論本に於ける同本にして眞諦譯であるところのものと比較すると極めて明瞭に理解せられる。卽ち玄奘譯では「謂異熟思量」となつてゐるものが、眞諦譯では、

明能緣有三種、一果報識、卽是阿梨耶識、二執識、卽阿陀那識、三塵識卽是六識、[9]

と稱して執識となつてゐるのであり、次の「思量爲性相」の文に對する眞諦譯には、

依緣此識有第二執識、此識以執著爲體、[10]

と述べて「執著以體」となつてゐるのである。　或は又『瑜伽師地論』の二文に對する『決定藏論』の文を見るに、これ亦、或は

阿羅耶識或共二一識一相應得レ生、如レ說二於心一、心有二我見憍慢一爲レ相、(11)

と云ひ、或は

此我慢心取二阿羅耶識一爲レ境、言二是我一、言レ有二我爲一レ相、(12)

と說いてゐるのであつて、『瑜伽師地論』の「思量行相」と云ふ表現に對して、或は「我見爲相」と云ひ、或は「有我爲相」と云ふ表現方法を用ひてゐるのである。　總て斯くの如き表現方法を用ひてゐるのであるから、か丶る觀點に立つて云ふときには、『決定藏論』の文に於ても、亦此の識のことを阿陀那識と稱しても何等差支へはないわけである。　否寧ろ然う云ふ文字を用ふる方が自然であるとも考へられるのである。　故に吾々は、右の如き理由に由つて、同一阿陀那と云ふ名稱を用ひたからと云つて、末那識は阿賴耶識の作用の一面を云つたものであるなどと云ふことは決して云へないと斷言するにはばからぬ。　尤も、末那識の場合に用ひた阿陀那の意味を、色根を執持するが故に阿陀那と云ふと云ふ釋名があれば此の限りではない。　故に予は、論者の立論は、斯くの如き釋名を發見したときに初めて成立するものであると云ひ得ると思ふ。然らざる限り、近代の論者の主張は、恰も同名異人なる別個の人を目して、但單に名の同一なるに幻惑され、名が同一であるから、隨つてその人も同一人なりと云つてゐるのに類するものであつて、何等信ずるに足らない說であると思ふのである。　否現に、宇井博士は『轉識論』の研究

に於て、「轉識論は末那とある梵本を攝大乘論釋の如き意味によつて直に阿陀那識と解釋し、之を執識と譯したのである。執著を以て體となすといふのも思量を直に執着と釋して譯したのである」と云つてゐられる(13)ではないか。果して然らば、眞諦が阿陀耶識と譯したことは、結極玄奘が末那識と譯したことと何等別異な意味がないこととなり、少なくとも『轉識論』の場合で云へば、眞諦譯の阿陀那識は、末那識と還元して呼んでこそ梵本に順ずるものであると云ふ結論となるのである。準ずるに、『攝大乘論釋』に於て染汚意を稱して阿陀那識と云つたことも、實は末那識と稱すべきであると云ふこととなるのは必然である。內容上より考察すると、阿賴耶識の異名としての阿陀那識を移して此處に持ち來つたものでないことは、諸譯を對照して虛心に眺めることによつて自ら明瞭である。斯くの如く同名にして異なることがわかれば、眞諦譯に對する慈恩・圓測の批難も當らないし、隨つて、慈恩・圓測に對する反駁も、亦自然と消滅せねばならぬ。要は、兩難共に同名異者に氣附かず、共に同名同者と誤解してゐたところに由因してゐると同時に、かゝる誤解を生ぜしめたのは、眞諦自身が然か紛らはしき譯語を用ひたことにも亦重大な責任があり、眞諦が自の意樂に隨つて論本を翻譯したと云ふ新譯家の難は免れ得ないと思ふのである。

以上の所論に依つて、予は眞諦譯に於ける阿陀那識と云ふ名目に依つて、別體の末那識なしと云ふ人々の見解が、必ずしも正當とは云へないことを說明し得たと思ふ。否、眞諦が阿陀那識と稱してゐることが、實は却つて玄奘が末那識と稱してゐることと同一の意味のことを述

べてゐる結果となることを論述したのである。但しそれらの人々の説が、次の如き意味に於て述べられるのであるならば、雙手をあげて讃意を表し得るものであると思ふ。卽ちそれは、教學史的に考察するとき、末那識の成立は確かに阿賴耶識より後に成立したものであるから、吾々が末那識の成立起源と云ふものを考察するとき、末那識はもと阿賴耶識の或る一面より漸時分離し、獨立して別體の識を構成するに至つたものであると云ふのであるならば事情は別である。然し、その發展の初期に於ける推測を、今の論書にまで持ち來つて、右述の如き理由のもとにこれを論書成立當時の問題として取扱ふのは斷じて承服出來ないのである。

阿陀那識の問題と關係して、又次の如き憶測がめぐらされる。それは『解深密經』を始め、瑜伽敎系の論書に於ては、心と云ふ文字を以て多くの場合阿賴耶識の異名としてゐるのである。然るに上所引の『決定藏論』では、別に意・意識と稱して、末那に當る作用を意と譯してゐるに拘らず、此處で此の識の作用を述べるのに、心と云ひ心界と稱してゐるのは如何なる理由に由るのであらうか。これも恐らくは、末那は、心卽ち阿賴耶識を離れて別體の存しないことを暗に現はしてゐるのではなからうかと云ふ想像である。このことは、別に宇井博士によつて問題とせられてゐるのではないが、斯くの如き議論にわけもなく參加した人より云へば、確かに右の如く推測せられるのであるから、此處に簡單に辯じて置く。此の點を理解する爲め、予は眞諦三藏の翻譯に於ける阿陀那識とは逆な例に依つて說明することとする。

阿陀那識を譬喩とした一例の如きは、同名に依つて異なれるものが表はされた例であるが、

今度は逆に、眞諦三藏の飜譯では、同一の意味內容のものが、無雜作に異なれる文字を使用して表現されてゐるものがある。即ち『攝大乘論』の所知依分に於て、意に先滅の意或は無間滅の意と、染汚の意との二種をあげ、次で、染汚の意の存在する理由を述べてゐるが、唐・隋の二譯は、終始一貫して染汚の意なる言葉を使用してゐるのに、眞諦譯では、先には他譯と同樣に「染汚意」と稱しながら、その存在理由を說く段になると「染汚心」と稱してゐるのであり、或は又他譯に「染意」となれるところを「汚心」としてゐるのであつて、いつの間にか意を心と改めてゐるのである。或は又、唐・隋・魏の三譯には「意」となつてゐるところを「心」と稱してゐるのである。と思ふと、今度は逆に、他の三譯に心となつてゐるところを、眞諦譯では意とせられてゐたりするのである。

即ち三譯によれば、(14)

唐　玄奘譯

心體第三若離阿賴耶識無別可得、是故成就阿賴耶識以爲心體、由此爲種子、意及識轉、何因緣故、亦由種種法薰習種子所

隋　笈多譯

心體第三離阿黎耶識不可得、是故成就阿黎耶識爲心、由此爲種子故意及意識等轉生、何緣故說名爲心、種種諸法熏習種

魏　菩提流支譯

心及身第三離阿犁耶識更餘處無、以是義故釋成阿犁耶識、是心事隨種子行彼意及意識、以何義故說爲心、種種法種子習

積集故、　一　子積集故、　一　薰聚義故、

となつてゐるのであるが、これに相當する眞諦譯の文を檢すると、次の如く、他譯が「心」と稱してゐるところが「意」と譯されてゐるのである。卽ち文を出すと、

尋第三體離阿黎耶識不可得、是故阿黎耶識成就爲意、依此以爲種子餘識得生、云何此意復說爲心、多種熏習種子所聚故、(15)

となつてゐるのである。他譯に對する眞諦譯の右の如き相違は、玄奘譯に馴されてゐる人々よりすると、何か特別の祕意でもあるかの如く考へられるのであるが、決して然うではない。要は譯語使用上の相違に歸着するのである。否、單に相違と云ふよりも、寧ろ眞諦譯の不整頓に歸着する。更に例せば、『佛性論』には心を六識心に、意を阿陀那識に、識を阿黎耶識と云つた樣に、玄奘譯の心意識の用法と全然相反する用例もあるのであつて、眞諦の譯論を讀む時には、玄奘譯を讀む如く、譯語に依つて直ちに內容を推察する樣なわけにはゆかない。此のことは同時に、眞諦譯に心と云へばとて、必ず玄奘譯で云ふ心、卽ち阿賴耶識と解する必要もなく、意と云へばとて、玄奘譯の所謂末那識と解する必要もない、要はその譯語を規定してゐる說明の言葉に着眼すべきだと云ふことを暗示してゐる。故に今の場合、『決定藏論』に心と云ふ文字を用ひてゐるからと云つて、これを阿賴耶と解し、心と云ふ文字を根據として、前の阿陀那の例に倣つて、別體の末那識のない證據だなどと云はんとする人があるならば、寧ろ滑稽だと思ふのである。

右に依つて、吾々は眞諦三藏の翻譯に於ける譯語に關する二、三の批評を打切り、かかる譯語上の不整頓を內に認知しながら、次に、宇井博士の末那識否定の四說に對する予の肯定說を述べることとする。

註

(1) 轉識論(大正藏經三一P. 61, c)。
(2) 瑜伽師地論略纂卷十三(大正藏經經三P. 169, b)。
(3) 解深密經疏卷十一(支那本P. 6, a)。
(4) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 720)。
(5) 唯識三十頌(大正藏經三一P. 60, b)。
(6) 唯識三十頌(大正藏經三一P. 60, b)。
(7) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P, 580, c)。
(8) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 680, c)。
(9) 轉識論(大正藏經三一P. 61, c)。
(10) 轉識論(大正藏經三一P. 62, a)。
(11) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。
(12) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。
(13) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 445)。
(14) 攝大乘論(佐々木本P. 7—8)。
(15) 攝大乘論(佐々木本P. 7—8)。

第四節　八識思想の成立說に對する反對說への辯駁

旣に述べた如く、宇井博士の第一說は、眞諦譯の『攝大乘論釋』を媒介として、『瑜伽師地論』の了別我業を阿賴耶識の業用と看做し、別存の末那識なしとせられるのである。而して、『攝大乘論釋』の見方に於て、博士は、了別我業をば「現に眞諦三藏譯の攝大乘論釋では阿賴耶識の異名としての阿陀那識のなすところとなして居る」と述べられてゐるが、實際『攝大乘論釋』を見るに、有色の諸根を執持する阿陀那識は阿黎耶識の異名として說かれてゐるのであるが、了別我業を有する有染汚意を阿陀那識と云ふに至つては、決して阿黎耶識の異名とは云つてゐないのである。これは前節に於て阿陀那識の兩義を述べた如く、恐らく有色の諸根を執持する阿陀那と、有染汚意の阿陀那とを、阿陀那と云ふ名稱が等しいものであるがために、同一のものと考へ、有色の諸根を執持する阿陀那が阿黎耶の異名であるから、隨つて有染汚意の阿陀那も、亦阿黎耶の異名であらうと考へられるに至つたことから生じた議論であつて、その結果、遂に「現に眞諦三藏譯の攝大乘論釋では、阿賴耶識の異名としての阿陀那識のなすところとなして居る」と云ふ樣な結論にまで達せられたのであらうと思ふ。然るに、上にも論じた如く、それは全く博士の獨斷であつて『攝大乘論釋』の意ではない。眞諦三藏の譯語に關する批評に於て旣に述べ盡した如く、それの名稱は同一でも、性格は全く相違した、然も兩者共に、阿陀那識と稱せら

れるに充分な理由を有する別個の存在に屬する識であつたのである。同名異者であつたのである。既に上に論證した如く、了別我業を阿賴耶識の一面の業用とせられる博士の論據は、全くその根據を失はねばならない充分な理由が存するのである。隨つて、末那識を別存するものとする説に關する博士の否定説の第一は成立し得ないと思ふ。

第一説は、今の問題とは直接關係のない他の論部、卽『攝大乘論釋』を媒介として末那識の別存を否定せんとしたのであるが、第二説では、『瑜伽師地論』『決定藏論』、換言すれば今問題となつてゐるところの論書自身中に、その論證の根據を求めて末那識を否定せんとしてをられるのであるから、謂はゞ『攝大乘論釋』を媒介とする論證よりも、より本質的の議論でもあり、又合理的でもある。而して、第二説に於ける論證の眼目は、賴耶の所緣たる遍計所執妄執習氣、卽ち執著邪我見習勢力と、了別我業とを同一の作用に見立てんとするところにある。若しその見立てが成功したならば、了別我業は賴耶の業用となり、延ひては『攝大乘論釋』に於ける執我の阿陀那識は、色根を執持する阿陀那識と同一のものとなり、阿黎耶識の異名と云ふことにもなるのであらう。故に問題は、一に遍計所執妄執習氣を執受する作用と、了別我業とを同一と云ひうるや否やと云ふことにかかつてゐるのである。

了別我業と、遍計所執妄執習氣を執受する作用とを、同一と見立てられた宇井博士の理由は次の如くである。卽ち既に圖示した如く、賴耶が器相を緣ずるのが了別器業に、色根と依處とを執受するのが了別依業に都合よく當嵌るのと、それから、遍計所執妄執習氣と云ふ言葉、或は

執著邪我見習勢力と云ふ言葉が、如何にも了別我と云ふ言葉に該當しさうに考へられると云ふところから考へて、それが當然同一の業用なりと考へられた樣である。故に自ら、「遍計所執自性妄執は決定藏論に邪なる我見に執著するとある如く結局我見我執を指すことに外ならぬ。即ち了別我業言是我事である」と云ひ、又「阿賴耶識が內の執受を了別し、又は持する一つは我見の所緣の境を立て現はすことで、この我見は阿賴耶識以外のものに屬すとは何等ここに說示せられて居らぬ。阿賴耶識が我見に執着して實我を立てゝ來るのである」と說き、而して又此處でも「眞諦三藏の攝大乘論釋では染汚意のなす所であり、それは阿陀那識に外ならぬのである」と稱せられて、やはり『攝大乘論釋』を根據として述べてゐられるのである。『攝大乘論釋』が既に論證の理由となる資格を失ふたことは前辨の如くであつて、此處に再び繰り返へして述べるまでもないことであるから、此處では直接、遍計所執自性妄執に對する博士の見解に對して私見を述べることゝする。博士は、此の遍計所執自性妄執と云ふことを了別我業に配して、阿賴耶識の業用たらしめんとしてゐられるが、その考へ方には根本的な誤謬を含んでゐないであらうか。論意通りに解釋すると、遍計所執自性妄執と云ふことは、元來習氣の形容詞として使用せられてゐる。習氣は熏習に由つて生じたものである。何によつて熏習せられたか、それは遍計所執自性妄執によつて熏習せられたのだ、その熏習に依つて生じた習氣なるが故に遍計所執自性妄執の習氣であると云はんとするのが本來の論意たることは極めて明瞭であり、唯識學に指を染むる人ならば何人と雖も了解の出來ることである。『成唯識論』卷

一に「我法と別分しつつ熏習せし力」と云ふ言葉があるが、全く同じ意味である。果して然らば、我法と分別しつゝ熏習するものは何であるか、或は遍計所執自性妄執の作用を有するものは何であるか、換言すれば種子を熏習する能熏の法とは何であるかと云ふことになるのであるが、それは極めて簡單であり、明瞭である。それは『瑜伽師地論』でも『決定藏論』でも、『論』自ら即ち轉識が熏習するのであるとして、

復次諸轉識與阿賴耶識作二緣性、一於現法中能長養彼種子故、二於後法中爲彼得生攝植彼種子故、(1)

と云ひ、或は、

六識二事爲阿羅耶識更互因緣、一者現轉增長種本、二者未來欲生之時令受報故、(2)

と述べてゐるのである。此處に能熏習の識は轉識としてゐるばかりではなく、阿賴耶識はその熏習を受ける所熏の法として規定せられてゐることも、亦見逃すことが出來ない。果して然らば、遍計所執自性妄執の作用を阿賴耶識の作用などと云はんとするのは、故意に爲すところの説にあらずんば大いなる謬説だと云はねばならないと思ふ。此の場合阿賴耶識は遍計所執自性妄執の作用によつて熏習せられた習氣を執受すると云ふ意外の何ものでもない。換言すれば、阿賴耶識は有漏三性の種子を所緣としてゐると云ふことを云つたまでに過ぎないのであつて、『解深密經』に於ける執受種子の説を繼承してゐるのに過ぎないものである。故に予は、以上の辯駁に依つて、宇井博士の第二説も亦成立し得ないものだと信ずるところの

ものである。

次に第三の否定說は、阿賴耶識が諸識の所依となることを論じてゐる兩論の文に於て、『瑜伽師地論』では、

由ㇾ有二阿賴耶識一故得ㇾ有二末那一、由二此末那一爲二依止一故意識得ㇾ轉、(3)

と明瞭に末那を述べてゐるにも拘らず、『決定藏論』では、

有二阿羅耶識一時意識得ㇾ生、(4)

となつてゐて、一向に末那に關して觸れてゐないのであるから、別存の末那識などは認められてゐなかつた證據だと云ふ論法である。『論』に於て、斯くの如き論述方法が用ひられてゐると云ふことは、教學史的な意味のあることであつて興味あることであるが、それは『瑜伽師地論』の研究にまで進み入つて詳細に論ずるとして、今は、果して宇井博士の如く、簡單に斷じ得ないこと、又それは末那識否定の證據とならぬことを明示するに止める。吾々は此處の相違を以て末那識を否定する以前に、『論』の說相に對して注意する必要があると思ふ。卽ち今の『瑜伽師地論』の論文を、全體的によく注意してみると、『論』には、

爲所依者、謂由二阿賴耶識一執二受色根五種識身依一ㇾ之而轉、非ㇾ無二執受一、又由ㇾ有二阿賴耶識一故得ㇾ有二末那一、由二此末那一爲二依止一故意識得ㇾ轉、(5)

となつてゐるのであつて、末那識に關しては「得有」と云ひ、五識と意識とには「得轉」と云つてゐるのである。卽ち此處の問題は、六識の轉を問題としてゐることがわかるのである。故に此處

の說相を以て、直ちに末那識の有無を論ずべき性質の場所でないことだけは明瞭である。既に六識の轉が問題となつてゐるのであるから、六識身のことだけは、此處に不可缺的の要件であるが、然うでない末那識のことが、『決定藏論』に說かれてゐないからとて、決して驚くにはあたらないわけで、若し末那識が不可缺的の要件として說かれなければならない時に、若し說かれてゐないとするならば、その時に始めて、故に末那なしと云ふ樣な議論が成立するのである。今一方が末那をも合說し、他方が之に觸れないのは、觸るゝもよし、觸れざるもよき場合であるからである。故に、此處で末那を說く說かぬは、末那を認めるとか認めないとかと云ふことと、自ら別の問題に屬することに注意せねばならない。隨つて、よし此處に一方では說き、而して他方では說いてゐないとしても、それは、他方が末那識を認めてゐないと云ふ意味ではなく、要するに具略の相違に過ぎないこととなるのである。故に、說かねばならぬところに於ては、『決定藏論』と雖も、堂々と末那識の別存を說いてゐるのである。此處は兩論說相の相違に關するところであるから、後に『瑜伽師地論』の研究に於て更に更に詳說することゝし、今はたゞ此處を以て、末那識否定說を構成せんとすることの不當なることを述べるにとどめて置く。

次に、宇井博士の述べられてゐる第四の否定說は、『瑜伽師地論』と『決定藏論』との兩論が、共に一方は末那と稱し、他方は心と稱して、所謂第七識を明瞭に說いてゐるのに對して、依然『攝大乘論釋』の文に依つて、それは別存の末那識ではないと云ふことを證明せんとしてゐられるのである。而して此處にも亦、阿陀那識の名に依つて別存の末那識を否定せんとしてゐられる

のであるが、それは既に述べた如く、論證の理由そのものに無理があるのであるから成立し得ないところのものである。然るに博士の此處の論證は、阿陀那識の名を論證の理由とせられてゐる以外に、更に『攝大乘論釋』に、

論曰、尋第二體離阿梨耶識不可得、

釋曰、第二識緣第一識起我執、若離第一識此識不得起、故知有第一識今成就第二識爲顯第一識故、

論曰、是故阿梨耶識成就爲意、依此以爲種子餘識得生、

釋曰、離第一識無別識體爲第二識因及生起識因、佛說心名、此名目第二識、佛說識名、此名目六識、佛說意名、此名目第一識、何以故、第二識及生起識、若前已滅後識欲生必依第一識生、及能生自類故說名意根、

論曰、云何此意後說爲心、多種熏習種子所聚故、

釋曰、第一識或名質多、……由此義故佛說第一識亦名質多、(6)

とある文章に依據して「意の第一を第一識と名づけ、之を心意識中の意となし、或は之を心とも名づくるが、意根であり、第二は第二識といはれ心意識中の心であり、心として阿梨耶識と異るものではなく、識は心意識の識としては六識であるとなると思ふ。つまり心意識の心と意とは何等別體のものではないが、意を次第緣依依止の第一の方面と、有染汚の第二の方面とに分てば、第二が心であり阿梨耶識であつて第一は意であり意根であるとなすのである(7)」と稱して

ゐられるのである。而して此の文を論證の根據とするにあたり、自ら「此點は攝大乘論釋に於ても難解であるが、大體理解せらるゝ處では」などと云ひ、或は「かかる解釋は笈多譯、玄奘譯の攝大乘論釋とは異るが」と稱して、稍々辯解的な言葉を使用せられてゐるのであるから、たとひ此の論證が成立するにしても、その論證の論證價値は、その言葉に依つて餘程減ぜられねばならない事となるのである。然るに右の文を考察するに、果して博士の云はれる如く解してよいものであらうか否かに就いて予は疑問を抱くものである。何となれば、宇井博士の說明によると、第一識とは、心意識中の意であり、意根であり、またこれが心とも云はれるものであり、第二識とは、心意識中の心であり、阿黎耶識であり、有染汚の意であると解して居らるるのであつて、第一識・第二識の名稱を、意の第一と第二と云ふ意味によつて解釋せられてゐる。然るに、かゝる考察の仕方は、果して『攝大乘論釋』の文意に順ずるものであらうか。「佛說心名此名目第二識、佛說識名此名目六識、佛說意名此名目第一識」と云ふ文を卒爾に見れば、博士の如くにも考へられるが、果して然らば次の文を如何樣に解したならばよいのであらうか。卽ち『論』には「第二識は第一識を緣じて我執を起す、若し第一識を離るれば此の識は起る事を得ず。故に知ぬ第一識ありて今第二識を成就す。第一識を顯はさんが爲めの故なり」と先づ最初に述べてゐるのであつて、明らかに第二識を執我作用を有する染汚意とし、第一識を染汚意の對象となる阿黎耶識として、第一・第二の名稱を附與してゐるのであつて、宇井博士の謂はるるところと相違してゐるのである。或は又『論』に「第一識を離れて別の識體の第二識の因及び生起識の因と

爲るものなし」と云つてゐるのを見ても、明らかに第一識を阿黎耶識となし、その阿黎耶識より他に、第二識卽ち染汚意たる末那識の因となるもの、及び生起識たる六轉識の因となるものはないと稱し、阿黎耶識が諸法の種子を藏し諸法の因となることを述べてゐるのである。此の場合、何人が見ても第一識は阿黎耶識に、第二識は染汚意に、生起識は前六識と云ふ配當になつてゐるのであつて極めて明瞭である。或は又、『論』に「第二識及び生起識が、若し前に已に滅し、後識生ぜんと欲するとき、必ず第一識に依つて生ず、及び能く自類を生ずるが故に說いて意根と名づく」と云つてゐるのは、前の阿黎耶が因となるのに對すれば、今は阿黎耶が諸法の所依となることを述べてゐるのであつて、之亦誰が見ても、第二識たる末那と、生起識たる六識とが生ぜんとするときには、必ず第一識たる阿黎耶識を所依として生ずると云つてゐるのである。而して此處に意根と云ふのは、博士は「意の第一を第一識と名づけ……乃至意根であり」と云はれてゐるが、既に述べた如く、それは意の第一を第一識と名づけたのでもなく、又その第一識を受けて意根と云つたのでもあるまい。否、寧ろ第二識及び生起識の前滅のものを受けてゐるのである。此處に意根を出したのは、諸識は阿黎耶識を因とし所依として起るが、同時に自の無間滅の意を開導依とし、等無間緣として起るものであるから、その無間滅の自類の識を意根と云ふのだと云ふ意味である。隨つて、此の意根は特定の一識を指示してゐるのでなく、眼識なら前滅の眼識を、耳識なら前滅の耳識を意味してゐるのに過ぎない。故に『論』に、「能生自類故」とはつきりと「自類」と云ふ文字まで使用してゐるのである。このことは、『瑜伽師地論』卷一

に、意を規定して無間過去識と云つてゐるのよりしても當然そう解釋せねばならぬ。或は又、「第一識を或は質多と名づく」と稱し、質多と稱せられる理由は、種子所聚のところであるからと述べてゐるのよりしても、第一識が阿黎耶識であることは明瞭である。隨つて、予は宇井博士が「意の第一を第一識と名づけ……乃至意根である」と稱せられることが、如何なる理由によるものか、又何故にかかることを云はれるのか一向了解に苦しむものである。又上述の予の釋明によつて、第二識が染汚意、卽ち末那識なることも、第一識が阿黎耶識であることと共に明瞭である。若し、博士の說の構成せられた經過を推定することが許されるならば、予は博士の說は、次の如き經過によつて成立したものではなからうかと想像する。卽ちそれは、先に既に述べた如く、『論』文の一部、卽ち「佛說」心名」此名目」第二識」………佛說」意名」此名目」第一識」の文を率爾に見れば、心、卽ち阿黎耶を第二識と云ひ、意たるものを第一識と稱してゐるとして、阿黎耶は又阿陀那であり、それは第二の染汚意であると云ふ論法を用ふることによつて、第二識は心であり、阿黎耶であり、染汚意であり、然もその染汚意は、第二の意であるから、第二識は意の第二よりのも名稱であらうと考へられ、而して、第一識はそれに對して、意の第一の意根の意味を述べたのだと云ふこととなる。如何にも手際よく見へるけれども、それは既に述べた如く、『攝大乘論釋』の文を實際にあたつて讀むと、それでは全く通じないと云ふ致命的な缺陷と、又その說を用ひられた論法に於て、心を無批判に阿黎耶とせられたこと、並に、阿黎耶卽阿陀那卽染汚意とせられたところに過誤が潛んでゐると云ふことになつて、予としては承服出來ないのである。

果して然らば、「佛說」心名」此名目」第二識」乃至佛說」意名」此名目」第一識」の文を如何に解すべきであるか。即ち予の如く、第一識は阿黎耶識、第二識は染汚意と云へば違文になるではないかと云ふ疑問が生ずるわけである。成る程、一往は疑問が生ずるであらうけれども、然し斯くの如き疑問は、旣に述べた眞諦三藏の譯語に對する批評を想起すれば、忽ち解消するであらうと思ふ。右の如き疑問は、要するに心と云へば阿黎耶識、意と云へば無間滅の意、或は染汚意のことだと無批判に信ずるところより生ずるのである。旣に述べた如く、眞諦三藏は心と云ふ言葉と意と云ふ言葉とを、極めて無雜作に用ひ、心を以て阿黎耶識を意味せしめてゐると思へば、次には、何のこともなく、直ちに又意と云ふ言葉によつて同一の內容を意味せしめてゐるのであり、或は意と稱して末那識を意味せしめるかと思へば、又忽ち心と云ふ文字を使用して意と置き換へてゐるなど、全く不統一振りを發揮してゐるのである。故に、『論』に「佛說」心名」此名目」第二識」と云つてゐる場合に、意味の不決定なる心の字を以て、旣に決定的な意味を有する第二識を規定するのは、本末顚倒にして無意味なことである。どうしても、意味の決定せしめられてゐる第二識を以て、未決定の言葉である心の內容を規定せねばならないのである。そのことは、「佛說」意名」此名目」第一識」と云ふ場合にも同じく通用する理論である。斯くの如く解してこそ、今の『攝大乘論釋』の文意は、何等の滯りもなく立派に解釋することが出來るのである。即ち斯くの如く見ると、此處では、第一識とは阿黎耶識のことであり、心意識中の心のことであるが、又眞諦三藏は、その內容のものを、又意とも稱してゐると云ふことになる。よつて、

論曰、云何此意復說爲心、多種熏習種子所聚故、

釋曰、第一識或名質多、……由此義故佛說第一識亦名質多、

と云ふ『論』に於ける意の字は、釋に第一識と稱してゐる如く阿黎耶識を意味せしめてゐる文字であつて、その意が質多と稱せらるべき理由を說いてゐることになる。而して第二識とは、染汚意卽ち末那識のことであつて、心意識中の意のことであるが、眞諦三藏は、又この內容のものをば、心と云ふ文字を用ひて表はしてゐることもあると云ふ結論に達するのである。斯くの如く解して、實際に『論』にあたつてみるに、論意にして通ぜざるはなしである。而して又笈多譯及び玄奘譯とは、文字說相こそ小異はあるが、敎相上完全に一致することにもなるのである。而して又、右の如く解することによつて、吾々は、此の論文のどこに、染汚意たる末那識が、阿黎耶識以外の何物でもなく、全く阿黎耶識の一面を說いたものに過ぎないなどと云ふ樣な思想があらうかとあやしむのである。但し『大正大藏經』の切り方によると、

釋曰、離第一識無別識體爲第二識因及生起識因、[8]

と、とんでもない切り方をしてゐるから、輕卒に見ると、第一の阿黎耶識を離れて第二識はあり得ないことを述べてゐるのだと考へられるのであるが、それは讀み方自體が誤つてゐるのであつて問題にならない。その文章は、實には、

離第一識無別識體爲第二識因及生起識因、

と讀まねばならないのである。而して、それは阿賴耶識が諸識の因であることを示してゐる

以外の何物でもないことは、既に述べた如くである。

以上の如く考察するとき、宇井博士がよつて以て別存の末那識を否定せられる四個の説は、何れも成立し得ないことになるのである。果して然らば、最初に述べた如く『瑜伽師地論』や『決定藏論』中に説かれてゐる末那識、染汚意なるものは、阿賴耶識と性格の異なつた別存の末那識、染汚意として、立派に成立してゐたと云ふに何等憚るところがないのである。而して、それが如何なる程度に闡明せられてゐるかと云ふ問題に關しては、自ら別の問題であるから『瑜伽師地論』の研究に於て具體的に指示することとする。

以上、八識思想の成立に關する予の所見は右述の如くである。而して八識思想の成立に關する問題は、やがては識體一異の問題にまで轉回せねばならぬ性質を含んでゐるのであるが、然し、識體一異等の問題は、實は『瑜伽師地論』等の彌勒の所說では、未だ問題となつてゐないと思はれるのであり、それが問題となるのは無著に來つてからのことであるから、その場合に至つて論ずることとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P.580, b)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P.1019, b)。
(3) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P.580, b)。
(4) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P.1019, b)。

(5) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。

(6) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 159, a—b)。

(7) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 742)。

(8) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 159, b)。

第三章　末那識思想成立論

第一節　末那識思想要求の事情

既に前章に於て一言した如く、末那識思想が明瞭に現はれ、其の性質に關して明確な規定が設けられてゐる現存中の最古の文獻は『瑜伽師地論』であるけれども、然し末那識思想そのものの成立したのはそれ以前の經典に於てである。慈恩はその著『成唯識論述記』(1)巻五本に於て、『成唯識論』の文章を媒介として、その經典の名稱を『解脱經』であらうと推定してゐるが、蓋し適切な推定である。然し今の場合は、『解脱經』に於てなされたのであつても、或は然うでなくてもそれは問題でない。兎にも角にも、『瑜伽師地論』以前に於て、既に末那識思想なるものが成立してゐた事が理解せられたならばそれでよいのである。然るに、既に屢々述べた如く、唯識學派の獨立を聲明したところの『解深密經』に於ては、未だ末那識思想なるものは成立してゐなかつたのであるから、唯識學派に於ける末那識思想の成立なるものは、阿賴耶識思想の成立とは稍々その趣を異にしてゐるのである。即ち阿賴耶識思想の成立は、同時に唯識學派の獨立を意味するものであつたのであるが、末那識思想のそれは、謂はゞ學派獨立以後の産物であるのに過ぎないものである。果して然らば、阿賴耶識の成立によつて、既に獨立し終つた唯識學派中に於て、如何なる事情があつてか、更に末那識なるものを構成せねばならなかつた

のであらうか。或は又、末那識論は阿賴耶識論と共に、唯識學不共の法門と稱せられる程重要なものであるが、かかる重要なものであるのならば、何故に最初より阿賴耶識と共に成立せしめられてゐなかつたのであらうか、等々種々の疑問が續起してくるのである。先づ最初に、末那識思想は何故に阿賴耶識思想と共に、學派獨立の最初より成立せしめられてゐなかつたかに就いて考察し、次に、阿賴耶識以外に、更に別體の識として末那識なるものが構成せられねばならなかつた理由に關して論究することとする。

學派獨立の最初から、何が故に末那識思想なるものが成立してゐなかつたかと云ふことを總括的に批評するならば、それは學派獨立の創業早々の間であつたが爲めに、未だ敎理の組織に於て充分に反省を加へ、之を整備する餘裕がなかつたからだと概說することが出來ると思ふ。然し、それは決して學派を獨立せしめた當事者が、その不備を意識してゐながら、然もなほ不備のまゝに獨立を宣言したと云ふのではない。獨立當事者の主觀に立ち入つて考察するならば、彼等はその組織を以て完全なものであると云ふ自信のもとに、充分滿足してゐたのである。卽ち言ひ換へれば、獨立當時に於ては、別體の阿賴耶識を發見することによつて、小乘部派の敎學を以てしては、何としても說けないところの一切の現象を、完全に解決しうるものだと云ふ充分の自信を有してゐたのである。故にその當時に於ては、學派としては、何等末那識の必要を感じてゐなかつたのであつて、若し之を客觀的に批評するならば、卽ち前述の如く、敎學の無意識的な不備に起因するものと見なければならないのである。然るに、守成よろしき

を得て、漸時に、外に教勢を擴張し、內に思索を深め、教學の組織を整理してゆくうちに、觀察が深まり、且つ微細になるにつれて、遂に、從來のまゝでは解決することの出來ない諸種の問題に逢着するに至つたのである。之を具體的に云ふならば、極く初期時代、卽ち阿賴耶識思想は成立したが、然し未だ積極的に阿賴耶識の概念を規定してゐない時代に於ては、末那識のなす役割、勿論それは成立し終つた明確な概念のもとに規定せられてゐる末那識の役割とは、相當な距離があるであらうけれども、兎にも角にも、末那識的な役割をも阿賴耶識が併せてなしてゐたのである。卽ち一例を以て之を云ふならば、末那識が構成せられるに至つた大いなる理由の一つは、確かに異生・凡夫が、恒に聖者と異なつた染汚の存在であると云ふその染汚性の確認に由來してゐると云へるのである。然るに、極く初期に於ける唯識學派の人々は、恐らく阿賴耶識を以て、此の恒に染汚なる異生性を說明してゐたと思はれるのである。そのことは、阿賴耶識がそれを先驅となした先驅思想中のあるもの、或は阿賴耶と云ふ名稱に對して或る學派、或はある人々によつて爲された解釋等、此等をみれば自らその然る所以を理解することが出來ると思ふ。

先づ第一に、阿賴耶識の先驅思想として、旣に指摘したところの大衆部等所說の隨眠思想なるものを考察する必要がある。此の隨眠思想は、まさしくは種子思想の先驅としてあげたところのものであるけれども、然し成立し終つた唯識學より云へば、種子は阿賴耶識體內のものであり、種子賴耶と稱せられる位であるから、阿賴耶識の一面と看做して差支へないわけであ

り、隨つて、今此の隨眠思想を阿賴耶識の先驅思想と見て差支へないわけである。然るに、此の隨眠が存在すると云ふことは、もと現に今善心が生起してゐても、異生はやはり異生であつて聖者ではないと云ふこと、卽ち凡そ聖との本質的な差異點の確認の爲めに設けられた法であることは前辯の如くである。果して然らば、此の隨眠思想を先驅思想として成立した阿賴耶識思想なるものが、その先驅思想が有してゐた意味を幾分か繼承して、なほ依然阿賴耶識の存在によつて、異生性の問題を解決せんとしてゐたことは略ぼ想像せられるのである。

次に、唯識學派に於ける阿賴耶識なる言葉は、その有する意味は唯識學派獨自のものであるけれども、その言葉自身は、何も唯識學派が初めて使用した言著でなく、旣にそれより以前に使用せられてゐた言葉を轉用したのに過ぎないのである。然るに、その阿賴耶なる言葉の持つ意味として、『大毘婆沙論』や『倶舍論』には、後世の唯識學者が、自派の阿賴耶識說を根據として考へたときには、思ひもそめぬ樣な說が述べられてゐるのである。卽ち『大毘婆沙論』卷六十五によれば、

云何無爲阿羅漢果、謂貪瞋癡永斷、及一切煩惱永斷、越二一切種一、斷二一切路一、滅二三種火一、渡二四瀑流一、摧二諸傲慢一、離二諸渴愛一、破二阿賴耶一、無上究竟、無上寂靜、無上安樂、及諸愛盡、離滅涅槃、是名二無爲阿羅漢果一。(2)

と稱して「破阿賴耶」の句を出し、又『論』卷百四十五には、

或有說者、若法爲二欲界阿賴耶一所レ藏、摩摩异多所執、名二欲界繫一、爲二色無色界阿賴耶一所レ藏、摩摩异多

所執、名色無色界繫、阿賴耶者、謂愛、摩摩异多者、謂見、(3)

と說いて、又阿賴耶と云ふ言葉を使用してゐるのである。

或は又、旣に唯識學派が成立し終つてより以後の產物に屬する『俱舍論』中に於ける引用の文であるけれども、その引用せられた契經は、唯識學派より以前のものと考へられるところのものであつて、その契經の中に亦阿賴耶なる言葉が使用せられてゐる。卽ち『論』卷十六に契經を引用して、

契經說、佛說大母、汝意云何、諸所有色非汝眼見、非汝曾見、非汝當見、非希求見、汝爲因此起欲起親起愛起阿賴耶起尼延底起耽著不、(4)

と稱してゐるのである。果して然らば、阿賴耶に對するそれらの見解は、唯識學派に於て、阿賴耶とは『成唯識論』に「貪が總別の三世の境」と稱し、或は「眞の愛著處なり」と解してゐる、所謂所著處としての解釋の仕方とは正反對の解釋の仕方をしてゐるものである。卽ち『婆沙』『俱舍』の兩論に於ける解釋は、右所出の如く、『婆沙』には「阿賴耶とは謂く愛なり」と稱して能愛を阿賴耶と稱してゐるのであり、『俱舍』の硏究家は阿賴耶を執藏と飜譯し使用してゐるが、その意味は、唯識學に於て所執藏と解するのとは全く反對に、能執藏の意味に解してゐるのである。或は又、『攝大乘論』の傳ふるところによれば、勿論それは『攝大乘論』に於ける所破となつてゐるところのものであるが、或る一部類の人の說として、これ亦唯識學派の所說とは全く反對に、薩迦耶見を目して阿賴耶としてゐる說があげられてゐるのである。以上の事實を反省するに、

發展し終つたものを據點として云ふときには愛も能執も薩迦耶見も、皆共に末那識に相應して起るところの心所であり、愛も執も我見も、悉くそれらは末那識の爲すべき作用に他ならないものであるけれども、その末那識の作用であるべき愛・執・薩迦耶見を、或る部派、或は或る人々の說として、阿賴耶識として述べられてゐると云ふことは、とりもなほさず末那識の成立する以前に於ては、末那識の爲すべき役目をも阿賴耶識のものとし、阿賴耶識によつて總てを解決してゐたその痕跡を留めてゐるものであると推定するに充分な理由となりうるものであらうと思ふのである。隨つて、阿賴耶識思想をして、末那識的役割を演ぜしめてゐて、然もそこに何等の矛盾をも感ずることなくして經過してゐる間は、末那識思想は全く必要のないものとして學界には現はれなかつたのである。然るに、敎義が次第に整備せられ、敎學的反省が深まり、阿賴耶識思想が明確に規定せられるにつれて、勿論それを時代的に指定することは困難であるが、然う云つた樣な情勢になると、事柄によつては、從來の如く簡單には解決がつかなくなるに至つたのである。例せば、上述の異生性の問題と關聯して云へば、從來阿賴耶識を立てる理由の一として、無心定にも恒不斷の識が存續してゐなければならない理由から、卽ち恒不斷の阿賴耶識が立てられてゐるのであるが、然し同じ無心定と稱しても、無想定と滅盡定とは、一は異生性の定であり、一は聖者の定であつて大いに相違があるわけである。然るに他面より云へば、阿賴耶識の性質が明瞭にせられて、阿賴耶識に相應するところの心所法も決定せられ、又無覆無記だと云ふ性質も決定せられてしまふことになると、無想定にも滅盡定にも恒不斷

の阿頼耶識が存在すると云ふだけでは、二定の差別がつかなくなつてしまつたのである。卽ち、阿頼耶識が無覆無記だと決定されて、煩惱と相應しないと云ふことが明示せられた以上、聖者の定たる滅盡定の說明は、阿頼耶識によつて說明がつくけれども、それのみでは、無想定の異生性に關して、何等の回答をも與へ得ないこととなる。若し以前の如く、隨眠思想を應用して、隨眠が存するから無想定に於ては異生性なることが述べられるのであるなどと云ふならば、此の場合に於ては、隨眠は種子の異名として取り込まれてゐるのであるから、それでは阿頼耶識に藏せられたものとして滅盡定にだつて存在すると云ふ樣なこととする。斯くの如く考察すると、前には、恐らく阿頼耶識のみによつて、然も隨眠思想を延長發展せしめたある事柄によつて解決してゐたであらうと思はれる異生性の問題が、此處まで來ると、四圍の事情に變化を來してゐるが爲め、阿頼耶識のみでは、どうしても解決がつかなくなり、その結果、そこに起るところの必然的な要求よりして、何物かこれを解決することの出來る法を發見せねばならないと云ふこととなつたのである。その結果、遂に我見等の煩惱と相應する末那識の發見となり、これによつて異生性なるものの根據を與へんとするに至つたのである。これは異生性と云ふ單なる一例によつて、末那識思想が成立せしめられねばならなかつた一例を述べたまでに過ぎないのであるが、その間の事情は單にこればかりではない。故に、以下全般的に、何が故に阿頼耶識とは別に、別體の末那識なるものが構成せられねばならなかつたか、その理由に就いて考察することとする。

註

(1) 成唯識論述記卷五本(P. 83, a)。

(2) 阿毘達磨大毘婆沙論卷六十五(大正藏經二七P. 338, a)。

(3) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百四十五(大正藏經二七P. 746, c)。

(4) 阿毘達磨倶舍論卷十六(校註P. 18, a—b)。

第二節　末那識思想構成の理由

前節に於て一言した如く、唯識學派が獨立の創業を終へ、守成よろしきを得て、次第に教學的反省を深めた結果、從來はそれによつて一切を解決せんとした阿賴耶識に對しても、教義の整頓上積極的なる種々な性質を規定し、その意味を極く明瞭に說示するに至つたのである。『瑜伽師地論』に於ける八相の如きは、まさしくこうした思想運動の現はれに他ならない。然るに阿賴耶識の性質を規定し、之を明示することは、他方より考へると、阿賴耶識に對して阿賴耶識が一定の型のものになりきることを強制してゐるのであつて、云はゞそれだけ阿賴耶識の融通性を個定化し、活動力を減殺してゐるとも看做しうるのである。然も現前に生起してゐる現象は極めて多樣であつて、一定の型のもとに規定せられた阿賴耶識を以てしては、如何とも解決することの出來ない複雜なものである。此處に於てか、遂に阿賴耶識以外に、別體の末耶識を求めて、その末那識によつて、阿賴耶識によつて解決の出來ない現象を解決せしめんとす

るに至つたのである。阿頼耶識を以てしては解決することの出來ない現象、その現象とは一體如何なるのを云ふのであらうか、その現象を見極めることが、卽ち末那識思想を構成するところの理由を見極めることともなるのである。末那識思想が構成せられねばならなかつた理由の第一なるものは、前節で述べたところの事情、卽ち染汚の根據をどこに求めるかと云ふことに端を發してゐるのである。次に第二の理由は、第六意識が生起する所依止如何と云ふ問題であつて、此の第一と第二との兩面よりして、末那識思想なるものの存在が要求せられてゐるのである。

第一の理由は、略ぼ前辯の如くであるが、更に要を採つて之を云へば、旣に阿頼耶識の性質が無覆無記と決定されてしまつたと云ふことは、所熏處としての阿頼耶識等の立場よりすれば、當然然うでなければならないのであるが、然しそれによつて阿頼耶識は、煩惱と相應しないところのものであると云ふことが明瞭となつてしまつたのである。その結果、當然阿頼耶識は染汚と云ふ現象に對する一切の解決權を放棄せねばならなくなつたのである。然るに實際の現象を眺めると、異生は、たとひ善、或は無記の心を現に起してゐても、內的には恒に執我の心を起してゐるのであつて、その執我心の爲めに、それらの善、或は無記なる心が染せられてゐるわけである。そこが聖者と異生との相違であつて、若し然うでなければ、善心を起してゐる間は、異生は異生にあらずして聖者になつてゐると云はねばならない。然し、よしや善心を起してゐても、異生は依然として異生であつて聖者ではないのであるから、異生と聖者との差別は、

單なる表面的な現起の心によつて決定せられるものでなくして、もつと内面的な、或は本質的な根據によつて決定せられねばならないことは、現實日常の生活に於て證明せられてゐるところのことである。或は又前に述べた如く、無想定と滅盡定との差別は、當然過ぎる程當然なものでなければならない。然るに、二定は共に無心定であるが故に、前六識は滅してゐるわけである。然るに、若し從來の如く、阿賴耶識のみを立ててゐるのであるならば、遂に無想天の染汚性なるものが解けなくなり、二定は畢竟差別なしと云はねばならない樣な結果となるのである。或は又、恒相續の阿賴耶識は無明と相應しないことになつてゐるし、前六識は間斷があつて恒相續のものでないと決定されてゐるのに、經典或は論部を見ると、恒行の不共無明なるものがあつて恒に相續してゐると述べてある。恒相續の阿賴耶識が、無明と相應しないと定まつてゐるのであるならば、恒行の不共無明は果して何と相應してゐるのであらうかと云ふことも解けなくなるのである。以上の如き諸現象は、勿論前六識を以て解きうるものでないことは明瞭であり、と云つて無覆無記の阿賴耶識を以てしては、之亦同樣に解決の方法がないわけである。然るに、此等の現象をして解決せしめうる唯一の方法は、阿賴耶識の如く恒に相續する、然も阿賴耶識とは異つて、煩惱と相應することの出來る染汚の識を發見することに依つてのみ一切を解決することが出來るのである。卽ち染汚の根據を探求すると云ふところに、先づ末那識を構成する第一の大いなる理由があつたのである。

次に又、末那識構成の大いなる理由の一として、吾々は意識の所依としての役目を果すとこ

ろのものに對する要求を數へることが出來るのである。唯識學派に於ける末那識が、然うした要求から構成せられた、或は然うした要求にかられて遂に發見せられたものであることは、吾々が未だ末那識の成立してゐないところの『解深密經』と、既に末那識が成立し終つてゐるところの『瑜伽師地論』とを比較すれば、極めてよく理解が出來るのである。卽ち諸識の俱轉を許す『解深密經』に於ては、その俱轉の模樣を述べて、

阿陀那識爲依止、爲建立故、六識身轉、謂眼識耳鼻舌身意識、此中有識、眼及色爲緣生眼識、與眼識俱隨行、同時同境有分別意識轉、有識、耳鼻舌身及聲香味觸爲緣、生耳鼻舌身識、與耳鼻舌身識俱隨行、同時同境有分別意識轉、廣慧、若於爾時一眼識轉、卽於此時唯有一分別意識、與眼識同所行轉、若於爾時二三四五諸識身轉、卽於此時唯有一分別意識、與五識身同所行轉、(1)

と稱してゐるのであるが、此の文章に關しては、既に第二編第四章『解深密經』に於ける心意識說を研究するにあたり、その第二節第五項「末那識の成否に就きて」と題する中に指摘して置いた如く、此の文章を詳細に見ると、『經』の說相に不備があることを發見するのである。その所以は、『經』には、先づ阿陀那識を依止と爲し建立と爲すが故に六識身轉ずと稱してゐながら、以下經文の所說を見ると、根と境とを緣としてその識の轉變するのを述べてゐるものは、文に「二三四五諸識身轉」と稱してゐる如く、單に前五識に關して述べてゐるまでであつて、第六意識の根と境とを示して、その第六意識が轉變すると云ふことに關しては一向に之を述べてゐないのである。勿論「一分別意識あつて轉ず」と云ふことは云はれてあるけれども、それは第六意識

が、前五識の分別依となつてゐることを述べてゐるまでであつて、『經』が最初に述べた「六識身轉」と云ふ言葉の責任を果してゐるとは云へないのである。然るに『經』自身としては、既に「六識身轉」と稱してゐる如く、前五識と同樣に、根と境とを示してその轉變の有樣を述べたかつたのであり、又述べんと苦心してゐる趣きも充分に看取せられるのである。然るに當時に於ては、事實としては第六意識の倶轉は之を承認してゐるのであるが、然し、敎義上の組織としては、意識の所依の意根如何と云ふ問題が、未だ解決せられてゐなかつたのである。その爲めに、意識の轉起に關して說き度いのは精一ぱいでありながら、遂に說き得ずして終つてしまつたのが『解深密經』の說相である。然るにその後、意識所依の意根如何と云ふ問題を解決せんとして、遂に『解深密經』に於ては未だ曾つて說き及ばれてゐなかつた末那識なるものが發見せられ、これによつて意識所依の根に關する問題を解決するに至つたものである。それが如何なる手續きのもとに發見せられたかは別問題として、吾々が、若し『瑜伽師地論』卷五十一に於ける文章、卽ち、

謂由二阿賴耶識一執二受色根一、五種識身依レ之而轉、非レ無二執受一、又由レ有二阿賴耶識一故得レ有二末那一、由二此末那一爲二依止一故意識得レ轉、譬下依二止眼等五根一五識身轉上、非レ無二五根一、意識亦爾、非レ無二意根一、[2]

と云ふ文章を見て、その「末那を依止と爲すに由るが故に意識轉ずることを得」と云ふ文句を味はへば、『解深密經』が求めんとして未だ求め得なかつたところのものを、紆餘曲折の後に、遂に、『瑜伽師地論』に來つて求め得たと云ふ感じがするのである。因つて吾々は、末那識が構成せ

られねばならなかつた理由として、意識の所依の意根を何處に求めるかと云ふ敎義的要求を數へることが出來るのである。

以上末那識思想構成の理由として、染汚に關する根據と、意識所依の意根に對する要求との二個の理由をあげたのであるが、後世の發展した唯識學のことは別として、此處に初期唯識學に於ける末那識思想の構成理由をあげるならば、先づ右二個の理由を以て充分であると思ふ。然るに、構成理由は右の如き二條を以て數へることが出來るが、然し單なる思想的要求のみでは、具體的な末那識なるものは構成せられるものでもなく、又發見せられるものでもない。末那識思想が構成せられるためには、必ずや右の要求と共に、その要求を滿足せしむべき素材を必要とするのである。換言するならば、阿賴耶識の構成に於て、小乘部派の細心思想なるものがその素材となつた如く、末那識思想の成立に關しても、亦そこに或る素材を事實上必要とするのである。而してその素材を足場として然る後、遂にその足場を脫却したところの眞實の末那識なるものを發見し構成することが出來るのである。果して然らば、末那識思想が構成せられる爲めの足場となつたところのものとは、一體如何なるものなのであらうか、以下末那識を成立せしめるところの足場となつたところのものを、その先驅思想と云ふ名稱のもとに考察することとする。

註

(1) 解深密經卷一(大正藏經一六P. 692, b)。

(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, b)。

第三節　末那識の先驅思想

第一項　染汚意としての末那識への先驅思想

第一　譬喩者・分別論師所立の細心思想

譬喩者・分別論師等が無心定に細心ありと稱したこと、而してその細心が阿賴耶識の先驅思想となつたことは、既に第一編第八章に述べた通りである。然るに、無心定に於ける細心と云つても『大毘婆沙論』卷百五十一(1)、並に卷百五十二(2)によつて眺めると、『論』では、勿論、二定を同一細心によつて一貫せしめてゐるのであるけれども、兎に角、無想定に於ける場合と、滅盡定に於ける場合との兩方を出してゐるのである。然るに他方に於ては、同じく『論』卷百五十二に、二定の差別に關して說いて、滅盡定は離染のもの、隨つて聖者相續のものであるが、無想定は染のもの、隨つて異生相續のものであるとしてゐるのである(3)。滅盡定は聖者離染の定であるから、今の問題とはならないが、然し異生染汚の定に細心があると云ふことは大いに注意をせねばならないことである。卽ち異生染汚の無想定に細心があると云ふことは、一方から云ふと、三世恒不斷の阿賴耶識へ發展する要素をも有してゐるが、同時にそれは染汚の細心でなければ

ならないのであるから、阿賴耶識へよりも更により以上に、煩惱と相應する染汚の意、卽ち末那識にまで發展する傾向がなければならないのである。此の意味に於て、譬喩者・分別論師が主張するところの無想定の細心なるものは、明らかに末那識の先驅思想だと云ひ得るのである。

註

(1) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百五十一(大正藏經二七 P. 772, c)。
(2) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百五十二(大正藏經二七 P. 774, a)。
(3) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百五十二(大正藏經二七 P. 775, c)。

第二　上座所立の細心思想

『唯識述記』並に『唯識了義燈』等に記載するところによれば、上座部に細心思想なるものがある。而してその細心思想の性格を眺めると、まさしく末那識の先驅思想を爲してゐるものの如く考へられる。『唯識述記』『唯識義燈』には、共に上座部としてゐるが、まさしく部派中の上座部を意味せしめてゐるのか、或は『順正理論』等に現はれてゐる上座、然もその上座が說くところの細心思想を意味せしめてゐるのか、何れかと云ふことに就いては明瞭を缺いてゐる。然し『唯識了義燈』では、上座部所說の有分心を引合に出して問答を設けてゐるから、慧沼の氣持では、まさしく部派中の上座部の說と考へられてゐる樣である。その所屬の問題は別とし

て、兎にも角にも『唯識述記』には、その細心に關して、

上座部等計、卽染第六諸惑許₂並生₁、別有₂細心₁是第六意₁恒現行故、(1)

と云ふ說明を與へてゐるのである。而して上述の如く、『唯識了義燈』には問答を設けて、恒に現行する細心と云へば、若し之を輪廻轉生と云ふ形式に直して考へると、受生の心にならなければならない。然るに受生の心なるものは、例せば上座部所說の有分心なるものは、まさしく受生の心であるが、然しその說くところによれば無覆無記のものである。果して然らば、恒行の染の第六細心があると云ふことと矛盾するではないかと述べてゐるのである。此の問に對して、『了義燈』の著者慧沼は、上座部中に本末の兩派があるのであつて、無覆受生を立てるのは本計の說であるが、末計の云ふところでは、細染の意を以て受生とするのだと傳へてゐるのである。卽ちその文を出すならば、

上坐部云、染意恒時、謂細意識無₂間斷₁故、……問若細意識如₂受生等₁、……九心輪以₂有分心₁是受生心₁唯是無記、又下會₂瑜伽₁云、地獄無間有₂異熟生₁、是上生義准₂此非₁細染意受生、應₂非₁彼釋、

答上坐部中有₂本末計₁、無覆受生是本計、細染意生是末計、(2)

と稱してゐるのである。此處に說かれてゐる染汚の細心なるものは、まさしく末那識思想への發展段階中のものと見なければならない。而して上座末計の染の細心なるものが、若し無覆無記の細心の他に立てられたとするならば、極めて興味あることと云はねばならないが、然しその邊の狀況は不明であつてわからない。

前項に述べたところの譬喩者・分別論師所説の無想定、卽ち異生染汚の定中に於ける細心、並に上座部の染の細心等は、何れも末那識思想の先驅を爲したものであり、或は其の他にも求むれば、或は諸種の先驅思想なるものが發見せられるであらうと思はれるが、要するに、細心にして然も染汚性のものがあるならば、それは何れも末那識思想の先驅となつたものであらうと考へて先づ差支へはないと思ふ。而して、譬喩者・分別論師の所說が、單に無想定中にも細心があると云ふのに比較すれば、上座部の所說が、自ら染汚の細心だと名乘つてゐるだけ、それだけ末那識思想へ接近してゐるものと見なければならない。而して、何故に染の細心を設けねばならなかつたかと云ふ理由に關しては、一向に觸れてゐないのであるが、若し推定が許されるならば、恐らく唯識學派が染汚の意としての末那識思想を立てねばならなかつた理由と、略ぼ同じ理由のもとに立てられたものであらうと考へるのである。

註

(1) 成唯識論述記卷五末(P. 15, b)。
(2) 成唯識論了義燈卷五本(P. 8, a—b)。

第二項　意根としての末那識への先驅思想

染汚性の確認と云ふことに根據して、末那識なるものが求められたのは前辯の如くであり、

隨つて、その先驅思想となつたものとして、吾々は染汚性に關係ありと思はれる部派の細心思想をあげたのである。然るに既に述べた如く、唯識學に於ける末那識思想なるものは、染汚性の確認のみがその唯一の役割ではなく、その他に末那識思想の役目として、意識の所依の意根となると云ふ大なる役を受け持つてゐるのである。即ち染汚性とは別な此の觀點よりして、又末那識思想の先驅如何と云ふ問題が生じてくるのである。然るに意根と云ふものは、單に唯識學派のみに於ける問題ではなく、廣く一般に通ずる問題であるが故に、吾々としては、一般諸派に於て、此の問題を如何様に解決してゐたかを見れば、略ぼ先驅思想に對する見當がつくわけである。『倶舍論』(1)巻一によれば、有部では六識身の無間に滅するものを意と爲してゐるのであるが、唯識學派では、無間滅の意のみでは解決が出來ない問題が殘ると云ふのであつて、その問題を解決する爲めに末那識を立てゝゐるのである。即ち、有部では前五識に關して、各々不共にして倶有なる眼・耳・鼻・舌・身と云ふ五根を立てゝゐるのに、何故に、第六意識にのみその不共にして倶有なる根を立てないのかと云ふことに關して何等述ぶるところがないのである。第六意識に關して、何等かの意味に於て不共にして倶有なるものを認めない以上、有部に末那識の先驅思想を求めんとすることは全く不可能となつてしまはねばならない。或は又『倶舍論』(2)巻十、及び『唯識述記』(3)巻五末等に傳ふるところによれば、經量部に於ては異時の因果を立て、前五識の生ずる場合に於ても倶有なる依を立てることなく、前念の五根が後念の五識を生ずると立てゝゐるのであり、隨つて第六意識に關しても、亦別に倶有の依を立てることなく、前念

の第六意識を意根として後念の第六識を生ずるのだとしてゐるのである。故に經部に於ても、吾々は又末那識の先驅思想なるものを見出すことは出來ないと云ひ得るのである。然るに、無性の『攝大乘論釋』卷一に傳ふるところによれば、

經部所立、色爲意識俱生別依(4)、

と稱してゐるのであつて、經部に於ても、亦意識が現起する緣としての俱生別依なるものを求めてゐることを漏してゐるのである。然もその俱生の別依を色法に求めてゐると傳へてゐる。意識の俱生別依を色法に求めることは、唯識學派としては勿論許し得ない說であるけれども、然し意識の所依として、何等か積極的なものを求めてゐると云ふその態度に於ては、唯識學派の氣持と全く合致するところのものである。此の意味に於て、意識の俱生別依として求められた經部所立の色法は、まさしく意識所依の意根として要求せられた末那識への先驅思想と見ることが出來るのである。かゝる意味より眺めるとき、『無性攝論』卷一に、更に、

餘部所立、胸中色物意識別依(5)、

と傳へてゐる、餘部所立の胸中の色物も、亦末那識への先驅思想だと見ることが出來るのである。無性は單に餘部とのみ云つてゐるのであるが、慈恩は『唯識述記』(6)卷五末に於て、胸中の色物を以て意根となしたものは上座部であると明言してゐる。卽ち此の部の謂ふところによれば、前五識は各々不共別依の色根を所依として現起してゐるのであるが、意識も亦その如く、胸中の色物、卽ち肉團心、卽ち生理學的な意味のもとに解釋せられてゐる心臟を以て不共別依

の意根としてゐると解してゐるのである。

意識所依の意根なるものに關して、部派佛教中に於て、積極的に何物かを立ててゐるものを見ると、右の如く色法によつて之を解決せんとしてゐるのである。然も他方、染汚意としての末那識の先驅思想を求むるに、旣に述べた如く、何れも細心思想、卽ち心法を以てその先驅となしてゐるのである。斯くの如き兩樣の、然も性質を異にした兩者をその先驅思想としてゐるのを見るとき、意識の所依と云ふ問題と、染汚性の確認と云ふ問題とは、部派佛教中に於ては、もと〳〵別異な要求のもとに、然も別途な徑路を辿つて發展しつゝあつたものであると云ふことがわかるのである。果して然らば、此等別途の發展徑路を辿つてゐたものが、如何なる事情によつて、唯識學派に來つて一末那識となつて成立せしめられるに至つたのであらうかと云ふことは、大いに考へねばならない問題であると思ふ。故に以下、染汚意と意根との融合統一に關して、節を改めて別に研究することとする。

註

(1) 阿毘達磨倶舍論卷一(校註P.17, a)。
(2) 阿毘達磨倶舍論卷十(校註P.7, a)。
(3) 成唯識論述記卷五末(P.26, b)。
(4) 無性造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P.384, b)。
(5) 無性造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P.384, b)。
(6) 成唯識論述記卷五末(P.26, a)。

第四節　末那識思想の成立

第一項　解脫經所說の染汚意

上座部の末計が、染汚の細心を立てたことを歷史的な事實として認め得るや否や、或は又、それを史實として認めるには、『唯識述記』や『唯識了義燈』などの如き、支那に於て成立した文獻を資料として論ずるのは餘りにも心もとないものであつて、之を史實として認容するには、猶ほ可なりの距離があるであらうなどと云へば云ひ得るのであつて、此等は確かに問題を殘してゐるのである。然し今は、右の如き部派の所屬を論ずると云つた樣な史實の問題を中心として述べるのではなく、思想發展の經過と云ふことに着眼して此の問題を見るならば、吾々は譬喩者・分別論師等が立てた無想定細心の思想は、諸種の要求にかられて、何れは染汚細心の形態を取らねばならなかつたものであつたであらうし、又現に染汚細心の形態を取つたものであると信ずるのである。而して、その染汚細心の思想が、更に發展して、遂に『瑜伽師地論』の成立するやゝ以前に於て、所謂『解脫經』中に說かれてゐる染汚の意の思想となつたものであらうと思ふのである。

此處に『解脫經』と云ふのは、慈恩大師の謂ふところによれば、

此大小乘通許之經、非是解脫義名解脫經、然四阿含不攝零落之經諸部皆有、如天請問經等、並是爲阿含不攝、此經解脫阿含、故名爲解脫經、若言零落經名字惡也、(1)

と稱するところのものであつて、大小通許の經であるが、然し阿含中に攝せられずに脫落した經と云ふ意味で解脫と云ふ文字を使用してゐるのであると云ふのである。而してその言葉の如く、現に現存藏經中には此の『解脫經』に相當するものはないのであつて、まさしく零落してゐるのである。『解脫經』を零落經と解することに就いては、慧沼も亦其の說に從つて、

言二解脫一者、是諸不レ入二阿含一者之總名、(2)

と稱してゐるが、然し他方には、此處に『解脫經』と云ふのは零落の意味ではなく、修道斷障によつて解脫をする道を說いてゐるから『解脫經』と云ふのであると云ふ說もあるのであつて、『唯識了義燈』中に傳へられてゐる「有云」(3)の說、並に『成唯識論演秘』(4)に於ける智周の說は、共にそれは修道斷障の意味であると理解してゐるのである。右の如き議論が存するのではあるが、兎にも角にもこれによつて、『瑜伽師地論』以前に斯くの如き經典が成立し、その經典に染汚意なるものが說かれてゐたと云ふことだけは充分に認めることが出來るのである。果して然らば、『解脫經』に說かれてゐた染汚意の內容は如何なるものであつたかと云ふのに、『瑜伽師地論』に引用してゐるところによると、

染汚意恒時　諸惑俱生滅　若解二脫諸惑一　非レ先亦非レ後、(5)

と述べてゐるのである。唯識學者は、何れも自己の敎學に依つて本頌を見るから、諸惑を四煩惱と解するけれども、然し此の『經』に對する『瑜伽師地論』の說明も、亦單に諸惑と解して未だ四惑とは云つてゐないのであるから、此處では四煩惱と限定せずして諸惑と稱して置く方が

正當であらう。而して頌の意味は、改めて云ふまでもなく、恒時に相續し、諸の惑と倶に生じ滅してゐる染汚の意なるものに關してゐるのであつて、その染汚意が、若し倶生倶滅するところの諸の惑を解脫したならば、即ちその惑を解脫すると云ふことは、その惑が斷じられた意味であるから、隨つてその意は、もはや諸の惑と倶に生ずることもなく、又倶に滅することもなきに至ると云ふ程の意味であらう。『瑜伽論記』(6)卷五下によれば、此の頌に對して、先づ著者道倫の說をあげ、次に泰法師・備法師・基法師等の所說をあげてゐるのであるが、相互の間に於てさしたる相違も認められない模樣である。ただ其の中に於て、惑を斷じた時の意に關して兩樣の考へ方が生じてゐるのであつて、泰法師はそれに關して、

斷惑時、別有所餘清淨意生、異前染意(7)、

と云ふ說を立ててゐるのであり、基法師は、

先染汚無名爲解脫、非意後淨得解脫名(8)、

と云ふ說を立ててゐるのである。前者即ち泰法師は、解脫の前と後とによつて意自體の上にも相違があり、解脫前の意を染汚意と爲し、解脫後の意を清淨意として別體のものだとしてゐるのに對し、後者即ち基法師は、清淨の意と染汚の意とに於て、意自體には元來染汚と清淨とに區別せらるべき何物もないのであるが、それが諸惑と倶生相應するのを染汚意と稱し、諸惑を斷じたのを清淨意と稱するのに過ぎないと云ふ見解の相違を來してゐるのである。今思ふに、『經』には更に頌して、

非彼法生已　後淨異而生　彼先無染汚　說解脫衆惑(9)

と稱してゐるのであるから、經意は寧ろ、意は元來自性淸淨なるものであるが、その意が諸惑と倶生すれば、染汚意と名づけられ、諸惑を斷ずれば淸淨となると云ふ考へ方である。兎にも角にも右諸說の中、何れの說に依つても、それらの說が通じて、諸惑を斷じ終つた淸淨の意なるものを豫想してゐることは共通の點であらう。果して然らば、『解脫經』所說の染汚意の問題は、單なる染汚圈內の問題のみにとどまることなく、延ひては淸淨の意の問題にまで擴大せられねばならないこととなつたのであるが、然し、それは又自ら別の問題として取扱ふこととし、吾々は右の如く、初めは阿賴耶識の先驅とも、或は末那識の先驅ともつかない樣な、隨つてそれは兩方の何れへでも發展しうる可能性を有してゐるものであるが、その樣な細心思想より、次第に染汚的色彩を帶びた上座所說の染の細心思想の如きものへ發展し、遂に『解脫經』に來つて、諸惑と相應する恒相續の染汚の意となつたのを考へるとき、然もその染汚意が、諸惑と關係を斷ち切つたときのことをも考へられてゐるのを考察するとき、吾々は、此の『解脫經』の言葉を以て、まさしく末那識が成立したときだと考へて差支へないと思ふのである。

註

(1) 成唯識論述記卷五末(P. 14, a—b)。
(2) 成唯識論了義燈卷五本(P. 7, b)。

(3) 成唯識論了義燈卷五本(P. 7, b)。
(4) 成唯識論演祕卷四末(P. 30, a)。
(5) 瑜伽師地論卷十六(大正藏經三〇P. 364, a)。
(6) 瑜伽論記卷五下(P. 12, a—b)。
(7) 瑜伽論記卷五下(P. 12, a—b)。
(8) 瑜伽論記卷五下(P. 12, b)。
(9) 瑜伽師地論卷十六(大正藏經三〇P. 364, a)。

第二項　瑜伽師地論所引の出世末那の思想

『解脫經』所說の染汚意の思想は、議論の趣くところ遂に清淨意の問題にまで達したことは前辯の如くである。故に積極的にではないが、然し『解脫經』にも亦出世末那の思想、或は未だ末那識などと云ふ言葉を使用するのは不當であるかも知れないが、兎にも角にも出世清淨意の思想があつたと云ふことだけは見逃すべからざる重大事でなければならない。然るに『瑜伽師地論』卷六十三によれば、既に述べた如く、

如世尊說出世末那云何建立、(1)

と稱せられてゐるのであつて、極めて積極的に末那思想なるものが出てゐるのである。此處に「如世尊說」と稱してゐるのであるから、それが契經の形式を持つた或るものに述べられてゐたことは極めて明瞭であり、同時に『解脫經』に於ける淸淨意の思想とも、亦極めて密接な關係

があつたことは論を待たない。果して然らば、此處に出世の末那と稱してゐるが、出世末那なるものは一體如何なる意味のものであつたのであらうか。末那と云へば、極めて積極的な言葉の樣であるが、然しその『經』には、自ら何等述ぶるところがないのであつて、『經』自らの說明を聞くことは出來ないのである。然るに幸にも、『瑜伽師地論』の編纂者が、『經』の言はざるところを補足して、

答名假施設不必如義、又對治彼遠離顚倒正思量故、(2)

と稱してゐるのであるから、今のところその言葉によつて、それが持つ內容を推定するより他はないのである。卽ちその意味するところによれば、末那とは意のことであり、而してその末那、或は意とは一切時に思量を性となして相續してゐるものの謂である。然るに出世の境界は、末那とは反對な無分別の世界でなければならない。果して然らば、『經』には出世の末那と云ふ言葉があるが、出世末那などと云ふことは、それ自身矛盾した言葉でないかと云ふ議論である。その議論に對して、『瑜伽師地論』の著者は二義を以て答へてゐるのである。卽ちその第一義は、「名假施設不必如義」と稱してゐるところのものであつて、なるほど出世の世界に於ては無分別なるが故に、まさしくは末那と稱せらるべきものはないのであるが、然し、假に因位の名稱を用ひて末那と云ふ名を與へ、それに出世と云ふ箇別の文字を附加して置くと云ふのであり、その第二義は、卽ち「對治彼遠離顚倒正思量故」と云ふ一義であつて、その謂ふところによれば、出世でも末那と稱しうると云ふのである。何とならば、惑と相應してゐるときには、顚倒の

思量と云ふ意味で末那と稱してゐたのであるが、顚倒を遠離した出世の末那には正思量があるのであつて、依然末那と稱すべきであると云ふのである。右の二義何れにしても、『瑜伽師地論』の著者は、『經』に於ける出世の末那をば、極めて積極的なものの如く解してゐる樣である。此の出世末那の問題は、既に『解脱經』に染汚意の思想が成立してゐる以上、いつかは當然起らねばならない問題であつたのである。隨つて、『瑜伽師地論』卷六十三に於ける引用の經說、卽ち出世末那の文と、卷十六に於ける引用の經說、卽ち染汚意の文とが、極めて密接な關係があつたであらうと云ふことは、何人にも容易に推定することが出來るのである。果して然らば、此等兩樣の文の間には、如何なる程度の關係交涉があつたのであらうか。換言すれば、此等兩樣の文は『解脱經』と稱せられる同一の經典の文であらうか、或は全然別個の經典に於ける文章であつたのであらうかと云ふことが當然考へられねばならないのである。此の問題に就いて、慈恩大師は、『成唯識論述記』卷五本に、世出末那の文は卷十六に引用した『解脱經』の文だと指摘してゐるのであり、(3)『唯識論同學鈔』も、亦隨つてその說を成じてゐるのである。(4)然し正直なところ、それを論證する積極的な證據はないのであつて、結極は學者の推定に委すより仕方がないと云ふことになる。要するに、吾々にとつて重要な問題は、既に『瑜伽師地論』が編纂せられる以前に、契經の形式のもとに傳へられてゐた文獻中に、末那識の思想が說かれてゐたと云ふことであり、それを以て、漠然とはしてゐるが、兎にも角にも末那識の成立したことが、『瑜伽師地論』の成立以前であつたと云ふ結論が得られると云ふことである。

以上に於て吾々は、末那識思想が要求せられねばならなかつた事情並に理由を探り、而してその理由よりして、當然その先驅思想が小乘部派に於ける細心思想であつたこと、然も如何なる細心思想がその先驅を爲したものであるかを眺め、遂に『解脱經』に來つて、初めて末那識の成立を發見したのであるが、然し此處に注意を要すべきことは、此等の經過を經て探し求めた末那識思想なるものは、唯識學に於ける末那識、少なくとも『瑜伽師地論』に述べられてゐる末那識思想に比較すると、猶ほ一方的のものであり、一歩手前にとどまつてゐる程度のものであると云ふことである。それは、『瑜伽師地論』に於ては四惑と倶生するとなつてゐるのに、『解脱經』に於ては、未だ四なる名目が明示せられてゐないからだと云つた樣な問題を捕へて云ふのではなくして、唯識學に於ける末那識には、他に更に意識の所依の根と云ふ役割を果してゐると云ふ樣な、完成せられたものを目標として之を考察して云ふのである。即ち『瑜伽師地論』に於ける末那識なるものは、一方染汚の根據としての役割を演じてゐると同時に、他方には意識の所依の根としての役割を爲すことが、又極めて大なる役目であつたのであつて、一の識體をあげることによつて、完全に兩役が果されてゐるのである。然るに、『解脱經』に於て成立したと稱せられる末那識なるものは、單に染汚の根據としての役割を果すところのものであつて、染汚意としての末那識思想は充分に成立せしめられてゐるのであるが、意識の所依の意根と云ふ意味の末那識なるものは、未だその成立を見ることが出來ないのであつて、謂はゞ一方的のものであるに過ぎないからである。既に末那識の先驅思想を考察する場合に述べた如

く、染汚意としての末那識の發展經過と、意識所依の意根としての末那識の發展經過とは、全く別個の途を辿つてゐるのであるから、『解脫經』中に說かれてゐる染汚意なるものが、唯識學派より批評すれは一方的であると云ふことは、實は極めて當然なことであるのに違ひないものである。『瑜伽師地論』卷六十三によれば、

問、若彼末那於一切時思量爲性相續而轉、如世尊說出世末那云何建立、答、名假施設不必如義、又對治彼遠離顚倒正思量故、卽此末那任持意識令分別轉、是故說爲意識所依、(4)

と說いてゐるのであるが、その所說の如く、染汚意としての方面と、意識所依の意根としての方面とが、一體の兩用として統一せられたのは『瑜伽師地論』に來つて初めてなされたものである。果して然らば、如何なる事情によつて、もと〳〵別途の發展經過を辿つた兩者が、『瑜伽師地論』卽ち唯識學派に來つて一體の兩用として統一せられたのであらうかと云ふに、そこには次の第五節に於て述べる樣な事情が存在してゐるのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, c)。
(2) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, c)。
(3) 成唯識論述記卷五本(P. 83, a)。
(4) 成唯識論同學鈔卷五之一(P. 19, b)已下。
(5) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, b—c)。

第五節　瑜伽師地論に於ける染汚意と意根との融合統一に就きて

既に述べた如く、染汚意としての末那識の先驅思想と、意根としての末那識の先驅思想とは、小乘部派に於ては元來別途の徑路を辿つて發展したところのものである。果して然らば、その別途の徑路を辿つて發展した兩系統のものが、唯識學派、卽ち『瑜伽師地論』に來るに及んで、如何なる事情或は必要によつて、突然と融合統一せられて一末那識を形成するに至つたのであらうか。此の問題は、末那識の成立を論ずる限りには、是非共考へねばならない問題である。而して、若し此の問題の解決が出來ないならば、兩樣の徑路を辿つたものの統一と云ふことが不明となり、遂に唯識學派に於ける末那識の成立に關して、一種の闇黑圈を形成せねばならないこととなるのである。然るに吾々は、意識所依の意根として經部所立の色や、或は餘部所立の胸中の色物に對して、無性がそれを許さなかつた理由を考察することより、はしなくも別途に發展した兩徑路のものが、唯識學派に來つて統一せられねばならなかつた事情が明瞭となつてくるのである。卽ち無性は、意識の所依となる意根を色法とすることの出來ない理由として、若し意識所依の意根を色法とするならば、意識は、前五識が色法の五根を所依としてゐるために無分別である如く、その如く意識も亦無分別となるであらう、然るに意識には思擇隨念の分別があるのである。而して、意識に思擇隨念の分別があると云ふことは、それは逆な言ひ

方をすれば、所依の根が色法でない證據だと云つてゐるのであるが、吾々は、今功を急いで末那識に於ける兩系統の融合統一を論ずるよりも、先づそれ以前に此の無性の言葉に暗示を得て、唯識學派に於ける根と識との關係を考察する必要があるのである。根が無分別の色法であるから、その根を所依として轉じてゐる識が無分別であり、轉變してゐる識が有分別であるから、その識が所依としてゐる根は無分別の色法であつては不合理であると云ふ無性の言葉を、若し識と根との關係に移して考へると、吾々はその言葉の内に、識と根との關係に於て、識は何等かの形に於て、必ず所依の根に色づけられてゐる、或は性格づけられてゐると云ふ關係のもとに存在してゐると云ふことが含まれてゐるのを知ることが出來るのである。而して、五根を所依とする五識が無分別であり、思擇隨念の分別をなす意識は心法を所依の意根としてゐると云ふところまでは、同じく識は根に色づけられてゐると云ふても、所謂有分別と無分別との對立と云ふだけであつて、それは本來自然的に相違してゐると云ふ程度であり、そこには未だ染汚とか清淨とかと云つた樣な價値批判が加はつてゐないのであつて、その意味での對立があるばかりである。然るに、更に突き進んで、思擇隨念分別なるものの現實相に價値批判を加へると、思擇隨念分別の現實相なるものは迷界のものであると云ふことになる。隨つて當然の結果として、その思擇隨念分別なるものは染汚性の思擇隨念分別であると云ふことになるのである。即ち斯くの如く考察すると、意識は所依の意根によつて、有分別なる色づけを爲されてゐると同時に、その有別分の色づけと云ふことは、染汚性の有別分の色づけであると云

ふこととなる。他方染汚意なるものの意識に對する關係を見ると、意識に於ける思擇が、意識そのもののみを單位として云へば、假令ひ善なる思擇であり、或は無記なる思擇であつても、その善、或は無記は、全體的に眺めると更に深い染汚意の爲めに色づけられて染汚の善なる思擇、或は染汚の無記なる思擇と云ふことになつてゐるのである。此の染汚意の意識に對する關係を省察しながら、他面所依の意根が心法でなければならぬ、然もそれは意識に對して染汚の思擇の色づけを爲してゐると云ふことを理解したならば、染汚意が意識に對する色づけも染汚の思擇であり、所依の意根が意識に對して爲してゐる色づけも又染汚の思擇であると云ふことがわかつてくるのであつて、その結果、今迄は兩樣別途の路を歩んでゐた染汚意と意根とが、此處に來つて、暗默の裏に融合せねばならない事情となつてゐるのであると氣附くのである。と云ふよりも、既に意識に對する色づけが全く同一である以上、染汚意と意根とが別物であつては却つて意味をなさないことになるのである。從來は別途の路を辿つて發展してきた染汚意の思想と意根の思想とが、此處に全く融合し、別物であつては却つて不都合であると云ふことを教へたのは、まさしく唯識學史上に於ける『瑜伽師地論』の偉大なる勳功でなければならない。而して『瑜伽師地論』卷六十三に、

問、若彼末那於一切時思量爲性相續而轉、如世尊說、出世末那云何建立、答、名假施設不必如義、又對治彼遠離顚倒、正思量故、卽此末那任持意識、令分別轉、是故說爲意識所依(1)、

と稱してゐる文章は、如何にもよく兩者融合の痕跡をとどめてゐる文章であると考へさせら

れるのである。

註

(1) 瑜伽師地論巻六十三(大正藏經三〇P. 651, b—c)。

第四章　彌勒論書に現はれたる心意識說

第一節　心意識論に關する彌勒論書の綱格

唯識學史上の彌勒に關しては、從來は眞諦三藏所翻の『世親傳』及び玄奘三藏の『大唐西域記』等に於ける記事に從つて、一般に兜率天に於ける彌勒を以て之にあててゐたのである。然るところ近代に至り、宇井博士の研究によつて「史的人物としての彌勒」なる說が唱へられるに至り、本來は無著の師匠として歷史的な實在であつた人が、次第に傳說化せられて、所謂兜率天の彌勒と同一視せられるに至つたのであると云ふ主張を生じたわけである。而して現在の學界に於ては、各々其の意に委せて、或は舊說を守る者、或は新說に從ふもの等、實に兩々相對峙してゐる有樣である。予が今此處に新舊の兩說を持ち出す所以は、兩說の勝劣などを比較校量しやうと云ふのではない。ただ自分としては、彌勒が史的實在の人物であらうが、或は兜率天の彌勒であらうが、そんなことには頓着なく、教學史の研究上よりして、少なくとも彌勒說、或は彌勒造と稱せられてゐるところの一類の論書を集め、それを彌勒の論書と命名し、而して唯識思想發展上に或る地位を與へんとし、且つ與ふればよいのである。此の一類の彌勒の論書に如何なる地位を與へんとするかと云ふに、彌勒の存在に關する新舊何れの說に從ふとしても、少なくとも彌勒の論書が、現存無著造と稱せられてゐる論書よりは前期に屬するものである

と云ふことは明言出來るわけである。故に彌勒論書なる一類のものを集めて、之を無著論書よりも前期のものとすれば、彌勒論書は、當然論書時代に於ける唯識思想の第一位に位すべきものであつて、彌勒論書の研究は、唯識思想史の研究上、極めて重要な意味を持つこととなるのである。果して然らば、所謂彌勒說、或は彌勒造と稱せらるべきものとして、現に漢譯藏經中には如何なるものが傳へられてゐるのであらうか。即ち、以下彌勒の論書と稱しうべきものをあげると次の如くになる。

番号	論名	卷數	譯者	大正藏經卷數
一、	菩薩戒羯磨文	一卷	唐玄奘譯	二四、No. 1499
二、	菩薩戒本	一卷	北凉曇無識譯	二四、No, 1500
三、	菩薩戒本	一卷	唐玄奘譯	二四、No. 1501
四、	瑜伽師地論	百卷	唐玄奘譯	三〇、No. 1579
五、	決定藏論	三卷	陳眞諦譯	三〇、No. 1584
六、	辯中邊論頌	一卷	唐玄奘譯	三〇、No. 1601
七、	大乘莊嚴經論頌	一卷	唐波羅頗蜜多羅譯	三〇、No. 1604
八、	王法正理論	一卷	唐玄奘譯	三一、No. 1615
九、	諸教決定名義論	一卷	宋施護譯	三二、No. 1658
十、	能斷金剛般若波羅蜜多經論頌	一卷	唐義淨譯	二五、No. 1514

右の中、『大乘莊嚴經論頌』は、藏經の撰號には無著菩薩造となつてゐるのであるが、これは唐代より既に圓測・慧沼等によつて、頌は彌勒の作、釋は世親の造であると傳へられてゐるのであり、西藏の所傳にも亦然うなつてゐるのであり、近代に於ては、宇井博士も亦別な立場からその彌勒造なることを論證せられてゐるのであつて、まさしくそれらの所説に從ふべきである。次に『金剛般若論頌』一卷も、亦譯者義淨は無著の造頌としてゐるのであるが、之亦唐代より既に彌勒の五論中の一として傳へられてゐるところのものであり、而して又宇井博士によつても彌勒の造頌なることが論證せられてゐるのである。玄奘三藏の所傳に於ては、『金剛般若論』『分別瑜伽論』『瑜伽師地論』『辯中邊論頌』『大乘莊嚴經論頌』等の五部を以て、所謂彌勒の五論と稱してゐるのであるから、以上の他に更に『分別瑜伽論』なるものがあるわけである。此の論は、惜しい哉逸して傳はつてはゐないけれども、その中の頌にして、現に『攝大乘論』や『成唯識論』等に引用せられてゐるものがある。或は又漢譯には存しないが、現に梵本として現存してゐるものに有名な『現觀莊嚴論』(Abhisamayālaṁkāra)があり、之が彌勒造なる事は、之亦宇井博士の既に述べてゐられるところである。然るに、他方西藏の所傳を見るに、彌勒の五論として前出の『現觀莊嚴論』(Abhisamayālaṁkāra)を始めとして、『法法性分別論』(Dharmadharmatāvibhaṅga)『大乘莊嚴經論頌』(Mahāyānasūtrālaṁkāra nāma kārikā)『辯中邊論頌』(Madhyāntavibhaṅgakārikā)『大乘究竟要義論』(Mahāyāna-uttara-tantra-s'āstra)等の五部及び其の他數多の著述が傳へられてゐて、『瑜伽師地論』一百卷の如きは、實は無著の造となつてゐるのである。又『大乘究竟要義論』は、之を漢譯中に求

めると、まさしく『一乘究竟寶性論』に相當するのであつて、漢譯では之を堅慧の造と傳へてゐるのであり、まさしく如來藏系統の所說を代表してゐるものである。此の論部が彌勒の造であるとすると、極めて興味ある問題を投ずるものであるが、然し旣に『大乘阿毘達磨經』の研究部門に於て一言した如く、之を彌勒の所造にするには少々首肯し難い問題を含んでゐるのであつて、漢譯所傳の如く堅慧造となすべきであらう。而して、『瑜伽師地論』の無著所造說も、亦漢譯の所傳に從つて彌勒のものとして置く。以上漢譯にして然も現存のものを中心として彌勒の論書と稱せらるべきものを述べたのであるが、さて然らば此等の中、今吾々の當面の問題である唯識研究よりすれば、果して如何なる著述を以て第一義的のものとせねばならないであらうか、以下まさしく心意識論に關する彌勒論書の綱格分齊に就いて考察する事とする。

以上に於て、先づ彌勒の論書を全般的にあげたわけであるが、今唯識研究と云ふ立場に立つて之を眺めると、其の中には、全く必要のないものと考へられるものも隨分あるわけである。然も最も好都合なことには、現存せる梵・漢・藏彌勒論書の中、唯識學、殊に心意識論の研究上よりすれば、漢譯藏經中のものを以てまさしくその目的を達成しうると云ふことである。而して、漢譯中のものよりして唯識學研究上の必要なものをあげると、先づ『瑜伽師地論』一百卷を筆頭に、『決定藏論』『辯中邊論頌』『大乘莊嚴經論頌』の四部を摘出し得ると思ふ。其の中『辯中邊論』と『大乘莊嚴經論』の頌は、僅かに數枚のものに過ぎないのであるから、研究の中心は何としても『瑜伽師地論』と『決定藏論』とに向けられねばならないのである。先づ右の如く豫測

して問違ひなからうと思ふ。但し、兩頌はその分量より云へば僅か數葉のものに過ぎないが、或る意味に於て『瑜伽師地論』や『決定藏論』の思想的不足部分を補足するものとして、亦極めて貴重な役割を演じてゐるのである。故に以下、『瑜伽師地論』『決定藏論』を中心に、而して『中邊』『莊嚴』の兩頌をも考慮に入れつゝ、彌勒論書に現はれた思想を考察しやうと思ふ。

註

彌勒の「史的人物説」並にその著述に關しては、宇井博士著、『印度哲學研究』第一P. 355以下及び『西藏大藏經總目錄』參照。

第二節　阿賴耶識論

第一項　阿賴耶識の存在に關する論證と阿賴耶識の構成理由

第一　總　説

阿賴耶識説は、既に述べた如く、上座部系統の有我的思想と、並に大衆部系統の根本識の思想とを先驅として、漸時發展をとげたものであつて、それが『解深密經』心意識相品に來つて完全に獨立し、別體の識として成立するに至り、遂に『經』にある如く、或は一切種子心識と稱せられ、或は阿陀那識、或は阿賴耶識、或は心と云ふ名稱が附與せられるに至つたのである。而して此

の識が確立せらるるや、分別瑜伽品に於ける禪定力の深き體驗によつて、阿賴耶識の所緣は、外的なるものを所緣とするのではなく、實は阿賴耶識自身の現はしたところのもの、卽ち所現を所緣とするものであると云ふ自覺にまで到達し、完全に萬法唯識の義が成立せしめられるに至つたのである。而して、次期の『大乘阿毘達磨經』の時代になると、唯體驗として實證されてゐた「識の所緣は唯識の所現なり」と云ふ唯識義を、理論的に論述し、その結果、今度は逆に、それを理論的に說く爲めには、どうあつても阿賴耶識を中心にして一切現象を理論づけ體系づけなければ解決がつかないと云ふ事になつたのである。『解深密經』に於ては、心意識相品の所說が、分別瑜伽品の所說によつて基礎づけられて唯識義を成立せしめるに至つたのであるが、『大乘阿毘達磨經』に於ては、逆に、唯識所現、唯識無境と云ふ教義が、却つて阿賴耶識說によつて基礎づけられるに至り、阿賴耶識說が唯識學の中心問題を構成するに至つたのである。然るに、此等の經典時代にあつては、阿賴耶識說は要するにドグマとして信受されてゐたのであつて、未だ學的にその存在理由を探索するとか、或は構成理由を闡明するとかと云つた問題にまでは進んでゐなかつたのである。然しそれらの問題は、いつかは當然學界の問題とならねばならぬ性質のものであつた。卽ち阿賴耶識思想が成熟するにつれて、遂にその問題は表面化せられ、『瑜伽師地論』に來つて阿賴耶識の「有之因緣」として問題とせらるるに至つたのである。因つて以下、阿賴耶識の「有之因緣」卽ち阿賴耶識の存在に關する『瑜伽師地論』に於ける論證を考察し、併せて阿賴耶識構成の理由をも觀察せんと思ふのである。

『瑜伽師地論』巻五十一によるに、『論』には阿頼耶識存在の理由として、一個の教證と、八個の理證とを擧げてゐる。一個の教證とは、『解深密經』の心意識相品に於ける「阿陀那識甚深細、一切種子如瀑流、我於凡愚不開演、恐彼分別執爲我」と云ふ頌であり、八個の理證とは、嗢拕南としてあげられてゐるところのものであつて、『論』に所謂、

復以嗢拕南曰、

執受初明了　種子業身受　無心定命終　無皆不應理(1)

と稱してゐるところのものである。而して教證の一として『解深密經』をあげてゐることは、『論』が直接『解深密經』を繼承したものであり、その思想を發展せしめたものであると推察するに難くないであらう。嗢拕南の八證とは、「執受」と「初」と「明了」と「種子」と「業」と「身受」と「無心定」と「命終」との八種の相であつて、『瑜伽師地論』に於ける各々の相と、『瑜伽師地論』の異譯である眞諦三藏譯『決定藏論』の文とを相互に比較對照して出すと、卽ち次の如くである。

瑜伽師地論	決定藏論
一、若無阿頼耶識、依止執受不應道理、	一、若離此識根有執持實無此理、
二、若無阿頼耶識、最初生起不應道理、	二、從初諸識不得俱生亦無是處、
三、若無諸識俱轉、與眼等識同行意識明了體性不可得、	三、諸識不俱取境不了、
四、若無阿頼耶識、有種子性不應道理、	四、若離阿羅耶識眼等六識互爲本者則無是處、

五、若無諸識俱轉業用差別不應道理、　五、諸識不俱則無此事、
六、若無阿頼耶識身受差別不應道理、　六、若離阿羅耶識有身受者則無此義、
七、若無阿頼耶識處無心定不應道理、　七、有無識定亦無此義、
八、若無阿頼耶識命終時識不應道理(2)、　八、若離阿羅耶識有氣絶者無有是處(3)、

以上八個條の阿頼耶識の存在理由は、所謂結論のみをかかげたものである。而して此の結論を導き出す理由に關しては、『瑜伽師地論』及び『決定藏論』の兩論に於て詳細に述べられてゐるのであるが、それらの詳細の議論に這入るに先立つて、古來問題とせられてゐる事であるから、吾々は先づ右八個條の標言が、果して純粹に阿頼耶識の存在理由を述べたものであるか否かに就いて一考する事とする。この事は、既に宇井博士が『印度哲學研究(4)』に於て「八種の因緣について、『倫記』の傳ふるところでは、泰師は第二第三の因は外難が成じて正證でないとなし、備師は初の一は正しく阿頼耶識を辨じて本識ありと證し、後の七はまさしく阿頼耶識を辨ずるに非ず、緣に由る中に證を說くといふたとなすが、慈恩もまた第二第三第五については正しく第八識を建立するにあらずとなし、其の餘のものを重要視してゐる」と稱して先人の釋をあげ、博士自身も亦「故に此の八種の因緣又は相は、有之因緣に答へたことになつてゐたにしても、嚴密に阿頼耶識の存在論證となつてゐるのではない理である。恐らく一方には存在を論證し、一方には其の性質を明にすることになつて居ると見るべきであらう」と述べてゐられるのである。卽ち先人の說には、神泰と文備と慈恩との三說があるわけである。但し慈恩の說は、

詳細に言ふと、『瑜伽略纂』[5]『唯識述記』[6]等には、第二と第三と第五とを第八識の正證にあらずと云つてゐるが、他方『掌中樞要』の中には、『成唯識論』に於ける賴耶の十理證中の第二の異熟證に於ける文、卽ち「身器離心非有」と云ふのを指示して、これはまさしく『瑜伽師地論』八證中の第五證に相當すると稱して、

第二證中身器離心非有、則八證中第五業用證、[7]

と稱してゐるのであるから、結極、慈恩には兩様の說があるわけであつて、後者『樞要』の說は神泰と同一の見解に立つてゐることがわかるのである。

如上の三說に關して、予の見解を以て之を批評するならば、文備の釋は餘りにも狹量である。それは、阿賴耶識の構成理由の複雜性に關して、餘りにも無理解であつて不可である。次に慈恩の兩釋に關して云へば、『略纂』『述記』の見解にしろ、或は『樞要』の見識にしろ、その結論の動機が、自ら述べてゐる様に、『瑜伽』の八證が『成唯識論』の十理證の中に包含せられてゐるか否か、換言すれば、『瑜伽』の八證にして『唯識』の十理證中に包攝せしめられてゐるならば之を正證となし、然らざるものは之を正證にあらずとしてゐるのであるから、全く『成唯識論』を規準として『瑜伽師地論』を計つたのに過ぎないものであつて、その結論は充分に再吟味をなす必要がある。而して、次に神泰の釋に關してであるが、これは結果から云へば『樞要』に於ける慈恩の見解と合致するものであるけれども、若し慈恩の云つてゐる様な理由を離れ、『瑜伽師地論』自身の研究として云つてゐるのであるならば、三者中最も純粹な解釋であると評し得る。

斯くの如く、釋家の見解は二三の異説こそあれ、それは八種の因縁の悉くが、阿賴耶識の存在に關する證明であるとは云ひ得ないと云ふ點に於て何れも一致してゐるのである。右の如き釋家の解釋は、一往は首肯出來るが、然しそれらの釋に從ふ限り次の如き問題が殘されることとなる。即ち、果して右の解釋の如くであるならば、『瑜伽論』の編纂者は、何が故に極めて明瞭に「八種の相に由り、阿賴耶識は決定して是れ有なることを證す」と云ひ、或は「此の八種の因緣を以て阿羅耶識の有なることを知る」と稱したのであらうかと云ふ問題である。勿論八種の因緣は、宇井博士の云はれる如く「一方には其の性質を明に」してゐることは言ふまでもないが、『瑜伽師地論』の編纂者の意中に於ては、よし後世の學者が如何樣に批評したにしろ、必ずや八種の證の何れをも漏れるところなく、悉く阿賴耶識の存在に關する論證として述べてゐるのであると云ふ意圖は否定することの出來ないものと考へねばならぬ。故に古人の所說は古說としてしばらく之を差し置き、吾々は八證共に必ずや阿賴耶識の存在に關する正證であらうと云ふ編纂者の意を汲んで、次に改めて八種の相を見なほし、その八種の相が如何なる意味のもとに阿賴耶識の存在に關する論證となつてゐるかに就いて、以下考察しやうと思ふのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 579, a)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 579, a)。

(3) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1018, c－1019, a)。
(4) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 723)。
(5) 瑜伽師地論略纂卷十三(大正藏經四三P. 171, a－c)。
(6) 成唯識論述記卷四末(P. 46, a－b)。
(7) 成唯識論掌中樞要卷下本(P. 9, a)。

第二　執受證

阿賴耶識の存在に關する八種因緣の第一は、既に述べた如く、執受證或は執持證と稱せらるべきものである。執受或は執持の意味は、上來屢々述べた通りであるが、その執受證が設けられた所以は、阿賴耶識の實在を豫想せねば不斷に肉體に覺受があると云ふことが考へ得られないと云ふ理由のもとに阿賴耶識の實在を說くものであつて、生命力の源泉として阿賴耶識の實在を主張するところのものである。肉體に覺受があり生命があると云ふ事は、肉體をして覺受あり生命あらしむるところの何ものかがあるからである。その何ものかがあるから、所謂精神上の休止狀態が續いても、猶ほ生命ある個體として存續しうるのである。生命の源泉としての何ものかを、どう規定するかと云ふ具體的な問題になると、佛敎各部派は互に異論異解を構成してゐるけれども、所執受なる肉體をして覺受あらしめ、能執受の何ものかを認めねばならないとする點に於ては各派共に一致してゐる。『俱舍論』(1)卷二には心・心所法をあげ、『婆沙論』(2)卷百三十八には衆同分・命根を能執受の法としてあげてゐるが、要するに右述の問題を

解決せんが爲めの説に他ならない。阿賴耶識が能執受の法であることは、『解深密經』以來唯識學派に於て主張せられてゐる説であるけれども、然し未だ諸部の六識心王心所能執受説、或は不相應法能執受説等に對して、その然るべからざる非を責めて、阿賴耶識能執受説でなければならないと云ふ唯識學獨自の自説を顯揚した主張に至つては、從來未だ之を見ないのである。此處に於てか『瑜伽師地論』は、それらの異部の異説を考慮しつゝ自説を顯揚し、阿賴耶識の實在を認めねば生命の事實を把握し得ないと云ふことを主張し、强調してゐるのである。而してその主張が、卽ち第一の執受證、或は執持證と稱せられるところのものである。『論』には、能執受の法は阿賴耶識でなければならぬこと、隨つて他派の説の成立し得ないことを、五個の因由に依つて論證せんとしてゐるのである。卽ち『瑜伽師地論』並に『決定藏論』に於ける文を出すと、次の如く、

瑜伽師地論

何故若無阿賴耶識依止執受不應道理、由五因故、何等爲五、謂阿賴耶識先世所造業行爲因、眼等轉識於現在世衆緣爲因、如說根及境界作意力故諸轉識生、乃至廣說、是名初因、又六識身有善不善等性可得、是第二因、又六識

決定藏論

若離此識根有執持實無此理、執持有五、一者阿羅耶識持先世業、復從現因後諸識生、如佛阿毗曇說因根塵心業諸識得生、二者善不善等六識得生、三者於六識中、若有一無記識而獨是執所攝持者、無有是處、四者諸識各依根

身無覆無記異熟所攝類不可得、是第三因、又六識身各別依轉、於彼彼依彼彼識轉、卽彼所依應有執受、餘無執受、不應道理、設許執受亦不應理、識遠離故、是第四因、又所依止應成數數執受過失所以者何、由彼眼識於一時轉、一時不轉、餘識亦爾、是第五因、如是先業及現在緣以爲因故、善不善等性可得故、異熟種類不可得故、各別所依諸識轉故、數數執受依止過故、不應道理。(3)

と稱してゐるのである。右所引の文に依つて明らかなる如く、五個の因と云ふのは、「先業所引」と「非善染」と「眞異熟」と「遍依」と「相續」との五者であつて、此の五個の意義を具備してゐる阿賴耶識の實在を信ずることに由つてのみ、始めて生命の實相に直參し得ると云ふのである。而して阿賴耶識以外の轉識、並にその他の諸法は、此の五義を具備し得ないところのものであるから、此の五義を具備せる阿賴耶識を信じない以上、生命は永遠の謎として解決し得ないものとして存在せねばならなくなる。

生命の謎を解決するところの五義の中の第一義「先業所引」と云ふのは、轉識は現緣に依つて

生、隨生一識根有執持、餘根應無、五者諸根數執持義則不然、以此五義因阿羅耶識、是故諸根名有執持、(4)

生起するところのものである。随つてそれは、時には生起してゐるが、時には生起してゐないところの有間斷の法であるから、若し轉識等の法を以て覺受の源泉となすならば、轉識が現起してゐる時には問題は生じないが、然し若しさうであるとするならば、轉識が現起してゐない時には身に覺受が生じない筈である。然るに事實は、轉識の現起すると否とに拘らず、一期相續の身體には恒に覺受があるのであるから、轉識を以て能執受の法とすることは、事實上矛盾を來すことになるのである。故に、若し能執受の法なるものを考へ、而して之を求めるならば、その第一要件として、先づ必ず恒不斷に現起してゐるところの法を求めねばならないのである。然るに阿頼耶識は恒不斷に現起してゐる法であるが故に、此の恒不斷に現起してゐる阿頼耶識にして、初めて一期相續の身に對する能執受者としての資格を有すると云ふことになるのである。故に唯識學派では、此の阿頼耶識に能執受者としての特權を與へ、有根身が一期に相續して不斷に覺受があるのは、卽ち阿頼耶識の不斷の執受によるが爲めであると稱してゐるのである。然るに、もと斯くの如き機能が阿頼耶識に附與せられたのは、阿頼耶識の現起が轉識の有間斷なるに對して恒不斷であるが爲めであるが、此の恒不斷と云ふのは、轉識等の法が現緣によつて生起し、從つて間斷あるのに對し、阿頼耶識は「先業所引」によるが故に任運現起する法であるところからして、第一に「先業所引」と云ふ意味がなければならないと云ふ結果となつたのである。

次に、第二義の「非善染」と云ふのは、能執受の法は、善或は染の何れの性質を有してゐても不可

であつて、非善非染の性質のものであつて初めて能執受の法となりうると云ふのである。何故に斯くの如き性質の法でなければならぬかと云ふのに、若し善なる性質の識を能執受の法とせんか、善と惡とは互に違逆の法なるが故に、善なる識は惡なる身を執受する事が出來ないであらう。同時に、若し惡なる識を能執受の法とせんか、前と同樣の理由によつて、その惡なる識は善なる身を執受し得ないことになる。然るに、現に善惡の身が共に違逆なく執受せられてゐることは動すことの出來ない事實なのであるから、此の善惡身を共に執受してゐる能執受の法は、非善非染の法でなければならないこととなる。然るに六轉識の性質を考察するのに、その性質は善・惡・無記の三性に通ずるものであるから、その點より見ても、六轉識は又能執受の法とはなり得ないところのものである。然るに、第一義に於ける「先業所引」の性質を有する阿賴耶識は、非善非染の無覆無記法であるのであつて、まさしく能執受法たるべき五義中の第二義の性質をも有してゐると云ふことになるのである。然るに、第二義の「非善染」なる性質に就いて考へさせられることは、單に「非善染」なる法と云ふことになると、六轉識中に於ても亦無記なる法は存するのである。然し單に無記であるからと云つて、之を以て直ちに能執受の法であるとすることは、第一義の規定に觸れることになつて勿論不可である。第二義で云ふ如く、無記の法であるが、それが同時に無間斷にして第一義の規定をも滿足せしめねばならないことは言ふまでもないことである。即ち此の第一と第二の兩義を併せて一個の規定としたものが次の第三義である。

次に第三義として、『論』には「眞異熟」なる一義があげられてゐる。此の一義は既に述べた如く、六轉識にも、異熟生にして無記のものもあるが、それは有間斷の法であるから不可であると簡んでゐるのである。恒に有色根を執受するところの法は「眞異熟」即ち無記であると同時に先業によつて引起せられた恒不斷の相續法でなければならぬと云ふのである。而して眞異熟と云ふのは、阿賴耶識より以外にあり得ないのであるから、能執受者としての榮譽を荷ふ者は當然阿賴耶識であることとなる。

次に第四に「遍依」の義とは、色根、卽ち肉體の能執受者と云ふものに關し、阿賴耶識と云ふ樣な思想を排して六轉識のみによつて解決しやうとする考へ方に對して立てられた一義である。卽ち能執受者と云ふものに對して、吾々には確かに次の如き考へ方があり得ると思ふのである。それは阿賴耶識などと云ふ樣な理解のし難い、假定的なものを用ひずとも、眼根・耳根・鼻根・舌根・身根、卽ち有色の諸根、卽ち肉體に對する能執受の法として、吾々は眼根に對する眼識、耳根に對する耳識、乃至身根に對する身識と云ふものを能執受とすればよいではないかと云ふ議論である。卽ち眼識乃至身識は、各々眼根乃至身根を不共の所依として轉起するのであるから、各識は自己不共の根を執受して覺受あらしめるのだと云ふ說である。此の說は一往は考へ得る說である。然し此の說は次の如き意味に於て難點がある。それは、識が根を執受すると云ふことは、識が現に生起してゐると云ふことを前提として云はれねばならない。故に、現に或る識が生起してゐてその識が不共の色根を執受してゐると云ふ時にはその說は可能で

あるが、若しさうなれば、一切の識が常に現起してゐなければならぬこととなる。でなければ、例せば、眼識が生起して耳識が生起してゐない場合には、眼根は眼識の爲め執受せられてゐるとしても、耳根は耳識が生起してゐないから爛壞せねばならないことになるではないか。一切の識が一切時に現起してゐると云ふことは事實と相違するから、各々の識が各々の不共依を執受すると云ふことは成立しないことになるのである。此の難點に對して、其の説を主張する人々は救釋を設けて、眼識が起つて耳識が起らない場合は、現起の眼識が耳根をも執受するのであると謂はんとしてゐるのであるが、それは全く窮餘の對策に過ぎないものであつて、難者より云へば、眼識と耳根との如き遠離無關係の法が、如何して能執受と所執受との關係を構成するかその根據が理解出來ないと云ふことになるであらう。若し又右の如く、更に重ねて主張するならば、無心定に這入つて前六識の作用が一切滅した場合、或は又悶絶して前六識の作用が總て休止した場合、肉體は何に執受せられてゐるのか、全く見當がつかなくなつてしまはねばならない。故に色根に執受のあるのは、眼識乃至身識の爲めに執受せられてゐるからではなく、周遍に諸根を執受してゐる阿賴耶識なる能執受の法が存するからであると云ふことを云はんとしてゐるのである。

次に第五の「相續」の義とは、前の「周遍」が、横に觀察して阿賴耶識をして能執受の法たらしめたのに對し、第五の「相續」は、竪の觀察によつて、能執受の法は阿賴耶識でなければならないことを說いてゐるのである。卽ち前述の如く、或る論者は眼識乃至身識が、その不共依の根たる眼根

乃至身根を執受するのだと稱するけれども、眼識乃至身識の現起には斷續があり、起と不起とは不定である。然るに根の執受は、識の斷續、起不起の如何に拘らず、恒に執受法として連續してゐるのであつて、決して或時には執受があり或時には不執受であると云ふ樣なことはない。若し論者の謂ふ樣なものであるならば、眼識の起と不起とによつて、根も亦執受と不執受とでなければならぬ。然るに事實之と相違するのは、能執受の法が眼識乃至身識でないことを示してゐるものであつて、能執受の法は恒不斷に相續する阿賴耶識でなければならないと云ふのである。

以上の五義を具備するところの法を以て能執受の法たる資格を有するものとするのであるが、此等の五義を具備するものは實に阿賴耶識のみであり、同時に一阿賴耶識の性質よりして自然に流出するところの五義である。而して「現緣起」であり「非業引」であり「非眞異熟」であり、「非遍依」であり「不相續」であるところの轉識を以て、若し能執受の法たらしめんとするならば、上の五義の中に於て述べた樣な非理に陷り、如何にするも生命の事實は說き得ないものとなつてしまはねばならないのである。然るに五義具足の阿賴耶識なるものを認め得てこそ、初めて生命の謎が說き得るのであり、五義具足の阿賴耶識を體驗することによつてこそ、初めて生命の實相に直參し得るのである。斯くの如き重大なる意味があればこそ、『瑜伽師地論』に於ては依止執受なるものを問題とし、以て阿賴耶識の存在を論證せんとしてゐるのであつて、同時に阿賴耶識以外の如何なる法を以てしても、此の問題は解決し得ないものとして阿賴耶識

の構成せられねばならなかつた理由をも同時に内に吐露してゐるのである。

註

(1) 阿毘達磨倶舍論卷二(校註 P. 7, a)。
(2) 阿毘達磨大毘婆沙論卷百三十八(大正藏經二七 P. 712, b—c)。
(3) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 579, a—b)。
(4) 決定藏論卷上(大正藏經三〇 P. 1013, b)。

第三　初起證

八種因緣の第二の相は、既に一言した如く、『論』に所謂「若し阿賴耶識なくんば最初の生起道理に應ぜず」と稱してゐるところのものであるが、此處には「最初生起」より文字を略取して初起證と呼ぶことにする。此の第二の證は、從來の唯識家の悉くが、所謂「此れは正證にあらず」と稱してゐるところのものであつて、外難に因つて自宗を成じたのに過ぎないものであるとしてゐるのである。卽ち論の文には、

瑜伽師地論

何故若無阿賴耶識、最初生起不應道理、謂有難言、若決定有阿賴耶識、應有二識俱時生起、應告彼言、汝於無過妄

決定藏論

本者從初諸識不得俱生、亦無是處、若人問言、有阿羅耶識諸識俱生、答曰、如是、汝言無者則爲過失、何以故、有實義

生過想、何以故、容有二識倶時轉故、所以者何、且如有一倶時欲見、乃至欲知、隨有一識最初生起不應道理、由彼爾時作意無別、根境亦爾、以何因緣識不倶轉、(1)

故、如阿含故、二識倶生何以知之、如有一人欲得見聞乃至於知、諸識各各自根塵、心欲無異根塵無異、一識得生餘者何妨、此爲實義、阿含後說、(2)

となつてゐるのであるから、一見するに全く古來の釋家の言ふ如く、これは第八識の正證ではなく、諸識の倶起を認めない小乘より、阿賴耶識があるならば諸識倶起の過に陷るではないかと云ふ論難が爲されるのに對して、逆に、若し諸識倶轉の義が許されなかつたならば、倶時に見んと欲し、知らんと欲するとき、或は六境が齊しく來るとき、一識のみが最初に生起すると云ふ様な事は云へないではないかと、却つて諸識倶轉の義を主張してゐるのであつて、直接第八識の問題には觸れてゐない文章の如くにも考へられるのである。然しこの問題に關しては、古來の所說とは別に、宇井博士が既に一說を立てて「恐らく最初生起は入胎結生を指すのであつて、阿賴耶識なくして第三識支のみとしたのでは間斷滅失を免れぬから說明のつかぬ點をいふのであらう。然し之を阿賴耶識となしたとすれば、受生からでも諸識並生となると難ずるものが出づるから、諸識並生は差支ないと答辯するのであらう」(3)と稱してゐられるのであるが、まさしく宇井博士の解釋の如くでなければならぬと思ふ。即ち『瑜伽師地論』に、最初生起と云ふことを問題にして論じてゐるが、それはまさしく『解深密經』心意識相品に於ける「於中最

初一切種子心識成熟展轉和合增長廣大」と云ふ文章を繼承したものでなければならないと思ふのである。此の文意を繼承しての論述であるからこそ、そこに於て初めて二識倶起を許さぬ小乘の徒よりして、若し最初に阿賴耶識が生起すると云ふならば、二識倶起の過に陷るではないかと云ふ論難が來ることになり、而してその論難に對して、唯識學派よりは、前述の如く「應告彼言……」と云ふ返難を以て之に酬ゆることとなるのである。即ち斯くの如き見識を以て論文を見直すならば、論文には明らかに「若し阿賴耶識無くしては最初の生起は道理に應ぜず」と稱してゐるのであつて、『論』に最初生起の和合賴耶識のことを述べてゐるその意圖が理解出來るのである。而してその所說に對して、大乘で云ふ如く最初生起の和合賴耶を許すならば、次の如き不都合を生ずるではないか、即ち『論』に述べられてゐる如く、「若し決定して阿賴耶識あらば應に二識倶時に生起することあるべし」と、二識並生を許さない小乘の一派より難が來ることとなるのであり、現に來てゐるのである。斯くの如く考へ、八相共に同じく阿賴耶識の存在に關する論證であるのだと見てこそ、初めて『論』文の最初に、「八種の相に由つて阿賴耶識の決定して是れあることを證す」と標せられてゐる文意にもかなふこととなるのである。

斯くの如き見方は、既に平安の末期から鎌倉の初期時代へかけての日本の唯識學者の間にも想起せられてゐた考へ方であるのである。そのことは『同學鈔』(4)にも「第八識は最初和合の識である。故に『瑜伽師地論』の第二證に最初生起と稱するのはまさしく此の第八識のことを指示してゐるのでなければならない。」と云つた樣な質疑を出して問答をしてゐることによ

つて知られるのである。但し、既に慈恩・慧沼等、歴代の祖師達が、第二證は正證にあらずと明瞭に述べてゐるのであるから、隨つて『同學鈔』に現はれた右の如き見解は採用せられなかつたのであるが、兎にも角にも然うした見解が現はれたことは、吾人の見解に對する一種の裏書をなすものであつて、大いに注意をなすべき事項である。

既に述べた如く、第二の初起證は『解深密經』に於ける結生初起の一切種子心識を繼承した思想であるが、『解深密經』に於ても、或は又『瑜伽師地論』の文面を見ても、何故に最初生起の識が阿賴耶識でなければならないかに關しては全く觸れてゐない様である。勿論『經』の結集者や、『論』の編纂者には、それが阿賴耶識でなければならない理由は充分に理解せられてゐたのであらうと思ふけれども、表面には何等その然るべき所以を說いてゐないのである。此處に說いてゐないから、吾々は强ひて之を理由づけることはやめ、ただ此處に明示せられてゐない理由は、次の『攝大乘論』に現はれた阿賴耶識の存存に關する論證に至つて極めて明瞭に述べられてゐることを注意して置くこととする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, b)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1018, c)。
(3) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 730)。
(4) 成唯識論同學鈔三之二(P. 2, b)。

(5) 成唯識論了義燈卷四本(P. 27, a)。

第四　明了證

次に第三證であるが、此處には簡單に略して明了證と呼ぶこととする。第三の明了證も、既に述べた如く、第八識の存在理由を證明するものでないとして取扱はれてゐることは諸師一致の見解である。成るほど論文を見ると、

瑜伽師地論	決定藏論
何故若無諸識俱轉、與眼等識同行意識明了體性不可得耶、謂或有時憶念過去曾所受境、爾時意識行不明了、非於現境意現行時得有如是不明了相、是故應許諸識俱轉、或許意識無明了性(1)、	分明者、諸識不俱取境不了、若以心識與眼識等爲伴取境是則分明、何以故、曾行諸塵然後追思多不明了諸識不俱意獨緣故、不如緣現則易明了諸識俱故、故知俱生(2)、

と述べられてゐるのであるから、一見阿賴耶識に關する何物をも述べてゐないものであるかの樣に見受けられるのである。然しこれとても、既に述べた如く、總標にはやはり阿賴耶識の存在理由を說くのであると云ふ條件のもとに述べられてゐる文章であるから、先づそのことに關して第一に考慮をする必要があるのであつて、無雜作に諸師の見解に從ふわけにはゆか

ないのである。果せる哉、若し次下に於ける阿賴耶識に關する『論』の議論を精密に考究するならば、而してその文を考究し終つて今段の文をふり返つて眺めるならば、恐らく何人と雖も、亦今段の文が阿賴耶識の存在に關する論證の文であると云ふことに異論を挿しはさむ人はないであらう。卽ち『論』に於ける次下の文を見るに、阿賴耶識の流轉を建立する四相なるものを述べてゐるのであるが、その第三に「互爲緣轉性」と云ふ一項目を設けてゐるのである。而してその條下に於て、諸識が俱轉するには、必ず阿賴耶識が種子依となり所依となつてゐることが必要だとしてゐる。換言すれば、諸識俱轉の必要條件として、阿賴耶識の存在がなければならぬことが述べられてゐる。此の點を考慮に入れて、右の第三證を考察するならば、第二證に言外の意味が充分に含まれてゐた如く、第三證の「何故若無諸識俱轉」……」と云ふ文章の初めに「若無阿賴耶識諸識俱轉不應道理」と云ふ文字を冠する必要が生じてくるのを感ずるであらう。卽ち、若し阿賴耶識が存在しなければ、諸識の俱轉は道理に應じない。若し諸識の俱轉がなければ、明了性を得しないと文を補足して考へることが、實は『瑜伽師地論』編纂者の本意にかなふものであらうと思はれるのである。卽ち斯くの如く論文を見直すならば、明了性は諸識の俱轉によつて得られるところのものであるが、その明了性を得るところの諸識の俱轉なるものは、本來は阿賴耶識が存在してこそ初めて可能なのであるから、結極阿賴耶識が存在するから明了性が得られると云ふ結果となるのであつて、第三の明了證の文も立派に阿賴耶識の存在を論證してゐる文章となるのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, b)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1018, c)。

第五　種子證

次に第四には種子證と稱せられてゐるところのものである。此の論證は、若し阿賴耶識が存在しないならば、恒不斷に相續してゐる種子の存在根據がないことになるから、吾々は種子の存在根據として阿賴耶識の存在を認めねばならないと云ふ論法のもとに成立してゐる論證である。換言すれば、阿賴耶識の存在を信知せずして、ただ六識のみを以て生命の現象を說かんとするならば、六識には種子の存續を保持すべき如何なる性質をも認めることが出來ない爲めに、六識のみによつて說かんとする限り、生命現象は永遠の謎として或るものを殘さねばならないこととなるのである。但し、勿論阿賴耶識が發見せられる以前に於ては、或る學派、卽ち經量部の如きは、飽くまでも六識によつて總ての生命現象を解決せんとして、種子の持續に關しても、別に持種の阿賴耶識なるものを立てず、六識相互の間に於て、甲識と乙識とが相互に他の種子を保持し合ふと云ふ樣な說を立てて之を說かんとしてゐるのであるが、然し『瑜伽師地論』に於ては、左樣な議論に對しては次の如き兩樣の矛盾があるから、許し得ない說であるとして、これに對して反駁を加へてゐるのである。兩樣の矛盾と云ふのは、先づ第一には、六識身の生起關係より考察せられたところのものであるが、六識身の生起關係を事實に卽して觀

察するに、三性互に起り、三界互に起り、有無漏互に起り、世出世互に起り、展轉異生してゐるのである。既に展轉異生するものであるが故に、理として異性の種子を持する事が不可能であると云はねばならないこととなる。若し强ひて異性の種子を持すると云ふことを許すならば、その結果、善因より不善の果を生じ、乃至世間より出世間の果を生ずると云ふこととなつて、因果雜亂と云ふ驚くべき矛盾を犯すこととなる。故に若し、右の如き矛盾なくして種子を保持するものを認めんとするならば、三性の諸識に違反する事なく、恒に相續する無覆無記の阿賴耶識を認めねばならなくなるのである。これ卽ち六識に離れて、別に持種識なる阿賴耶識を認めねばならない第一の理由である。次に第二には、六轉識は有問斷の法である。然るに種子なるものは、無間斷に長時に相續する法である。故に、種子を攝持するものは無間斷でなければその資格がないわけである。故に六轉識が有間斷であることは、既に六識に種子を攝持する資格のないことを現はしてゐるものである。六識に種子を攝持する資格のない以上、六識以外に無間斷恒相續なる無覆無記の阿賴耶識なるものが存在して、これが種子の存在根據となつてゐるものであることを認めざるを得ない結果となると云ふのである。斯くの如く、若し阿賴耶識の存在を信知しないならば、設ひ經部師の如く、六識の間に於て持種の識を求めんとしても、結極上述の如き矛盾に逢着する事になるのであつて、少なくとも種子なるものを立てる以上、種子を持續せしめ、保持するものとして、必ず阿賴耶識を認めざるを得ないのである。否逆に云へば、阿賴耶識が存在するから種子思想が成立しうるのだと云はんとするのがある。

今の種子證であつて、『論』には、

瑜伽師地論

何故若無阿頼耶識有種子性不應道理、謂六識身展轉異故、所以者何、從善無間不善性生、不善無間復善性生、從二無間無記性生、劣界無間中界生、中界無間妙界生、如是妙界無間、乃至劣界生、有漏無間無漏生、無漏無間有漏生、世間無間出世生、出世無間世間生、非如是相有種子性應正道理、又彼諸識長時間斷、不應相續長時流轉、是故此亦不應道理。(1)

決定藏論

種本者若離阿羅耶識眼等六識互爲本者則無是處、云何知耶、善識滅時不善心生、不善識滅善心復生、善不善滅無記心生、下界心滅中界識生、中界心滅上識卽生、上識亦滅下心還生、有漏識滅無漏心生、無漏心滅有漏還生、故知六識不互爲本、如次第心滅於無數劫還更得生、故知阿羅耶識以爲種本(2)、

と述べてゐるのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, b–c)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, a)。

第六　業用證

次に、第五には業用證であるが、既に一言した如く、此の一證は、慈恩の『瑜伽略纂』『唯識述記』に於ては「正證にあらず」とせられてゐながら、然も同じく慈恩の『唯識樞要』に於ては「身器離心」の異熟證に合致する所以を以て、即ち正證なりと看做されてゐるところのものであつて、謂はば疑問符を附加せられねばならぬところのものである。然るに『瑜伽師地論』及び『決定藏論』に於ける說相を見るに『論』には、

瑜伽師地論

何故若無諸識倶轉業用差別不應道理、謂若略說有四種業、一了別器業、二了別依業、三了別我業、四了別境業、此諸了別、刹那刹那倶轉可得、是故一識於一刹那有如是等業用差別不應道理、(1)

決定藏論

非是事者、諸識不倶則無此事、何以故、此有四事、一者器事、二者捉身事、三者言是我事、四者於塵事、如此四事念念倶生、若言一識於一念中知四事者、無有是處、(2)

と述べてゐるのである。即ち『論』の謂ふところによれば、刹那に於ける業用差別の複雜性を、了別器業と了別依業と了別我業と了別境業との四種の業用に依るものとして之を整理し、その四種の業用が、何の支障もなく成立することが出來るのは、諸識が倶轉してゐるからであると云つてゐるのである。然るに、諸識の倶轉中に、阿賴耶識の倶轉も含まれてゐるわけである

から、業用差別の複雜性が理解出來るのである。故に、若し阿賴耶識の俱轉と云ふことがなかつたならば、一刹那に於ける現實さへも說明することが出來ないであらうと云はんとしてゐるのである。而してそれが可能なのは、阿賴耶識の俱轉によるのだと云つてゐるのであるから、立派に阿賴耶識存在の論證となりうるのである。註釋家は、四業用中の了別器業と了別依業との二は阿賴耶識の業用に屬するが、第三の了別我業は末那識の業用に、第四の了別境業は六識に屬するから、正しく阿賴耶識存在の證明とは云へないと云ふのであらうけれども、なるほど四業用を別々に引離して云へばさうであるかも知れないけれども、今は、『論』の中に「是の故に一識一刹那に於て是の如き等の業用の差別あることは道理に應ぜざるなり」と說いてゐる如く、一刹那の四業用であつて、四業用で一單位となつてゐる刹那の現實を觀察の對象としてゐるのである。隨つて、了別器業・了別依業を引き離して、他を觀察する樣な抽象的な議論は、今の『瑜伽師地論』の氣分とは可なり距離のある觀察である。今の『論』意は、四業用一單位の刹那の現實を觀察の對象としてゐるのであるから、その中の一業用をも離す事の出來ない事實に關する議論である。或は又、第三の明了證に於て爲した如く「何故若無諸識俱轉業用差別不應道理」の論文の上に「若無阿賴耶識諸識俱轉不應道理」と冠するも亦一考である。但し斯くすれば展轉證となつて、前解の如く直接的な强味を失ふに至る。之を要するに、複雜な現實性と云ふものは、阿賴識識の存在を豫想せずしては決して解き得ないところのものであるから、當然吾々は、阿賴耶識の實在を認容せねばならぬと云ふのが第五の業用證の言はんとすると

ころである。而して既に述べた如く、宇井博士は『印度哲學研究』中に於て、四業用中の第三の了別我業を、阿頼耶識の業用として觀察せんとしてゐられるが、(3)これは既に上に於て辯じ終つた如く、予は末那識、或は末那識の異名としての染汚意の業用とすべきであると云ふ主張を持してやまない。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 579, c)。

(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇 P. 1019, a)。

(3) 印度哲學研究第六(P. 730)。

第七　身受證

次に第六の身受證であるが、『論』には身受證に關して、

瑜伽師地論

何故若無阿頼耶識身受差別不應道理、謂如有一或如理思、或不如理思、或無思慮、或隨尋伺、或處定心、或不在定、爾時於身諸領受起、非一衆多種種差別、彼應無有、然現可得、是故定有阿頼耶

決定藏論

言身受者、若離阿羅耶識有身受者則無此義、云何知耶、猶如有人若實心作、不實心作、要先思惟、若定心、不定心、諸受於身種種多生、諸受得生故知有阿羅耶識、(2)

識、(1)

と云つてゐるのである。その意味は、吾々の心的狀態を考察するに、或は「如理思」の場合、或は「不如理思」の場合、或は「無思慮」の場合、或は「隨尋伺」の場合、或は「處定心」の場合、或は「不在定」の場合等、種種なる狀態があるわけであるが、その心的狀態が、如理思・不如理思の如く或は「不在定」の散心にあるとき、或は處定の心の如く定心に在るとき、或は無思慮・隨尋伺の如く定散に通ずる場合もあるが、何れの場合に於ても外緣に遇ふことによつて事實領受が起るのであるが、斯くの如く何れの場合に限らず、そこに領受が起ると云ふことは阿賴耶識の實在する所以であると云はんとしてゐるのである。『略纂』の著者慈恩は、入定時の領受に就いて次の如く述べてゐるのである。卽ち入定の時には五識は行じないが、忽ち聲觸を聞て領受を起すが如きは、卽ち阿賴耶識が存する證據であると謂つて、

如舍利弗聞哮吼聲、既無耳識起受領聲、卽第八識而起領受、若無第八此何義成、(3)

と稱してゐるのである。又『瑜伽論記』の著者道倫は、景師の『補闕』によつて定散有心無心の場合に關して、綿密に次の如く釋して、

如是在於定散無思慮位、若有觸外緣身、以無六識思慮心、故但有賴耶捨受、於中領納名爲身受、若在散心有思慮位、由有賴耶執持五根及五識相應身受種子、若遇外緣身受得生、言或處定心、者、處有心定五識不行、若有外緣觸身、賴耶捨受於中領納名爲身受、又由賴耶執持在定五根及五識相應身受種子、若有外緣觸身、五識身受依根而起、若無賴耶如前所說衆多身受生起不成、(4)

と云つてゐるのである。右の記述つて吾々は、各種の心的狀態に於て非一衆多の領受の起るべき理由として、何としても阿賴耶識の實在を豫想せねばならず、且つ阿賴耶識の存在することによるが故に、各種の場合に於ける領受が生起しうるのだとして、阿賴耶識の實在を許さざるを得ないのである。右の如き論法を以て阿賴耶識の實在を主張せんとしてゐるのが卽ち第六の身受證である。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, c)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, a)。
(3) 瑜伽師地論略纂卷十三(大正藏經四三P. 172, b)。
(4) 瑜伽論記卷十三之上(P. 17, a—b)。

第八　無心定證

次に第七には無心定證であるが、第七證の謂ふところに依れば、別體の阿賴耶識を認めない學派の主張する如くんば、無心定に於ては識と身とが分離して全く死の狀態に等しくなり、又等しいと云はねばならないことになるであらう。然るに、入定者の事實を見るに、決して死者と同一視することの出來ないものがある。或は又世尊は、現に『經』に、入定の時と雖も外見的に見られる如く、識と身とは決して分離してゐるものではないとして「爾時識不ㇾ離ㇾ身」と說かれて

ゐる。即ち入定時になほ識が存在してゐると云ふことは、これまさしく恒不斷の阿賴耶識が存在してゐることを物語つてゐるものであると云はんとしてゐるのである。『成唯識論』に於ける滅定證には、小乘部派の中に、滅定に細心ありとする說があるのをも破して、別體の第八識を主張してゐるが、今『瑜伽師地論』の說相は、滅定細心の計には觸れず、無想定や滅盡定には、全く心なしと云ふ主張に對して、無想定や滅盡定にも、恒不斷の阿賴耶識が存續してゐるなければ、無心定に於ける事實と死と何等簡ぶところがなくなつてしまつて、無心定と云ふ現象が解けなくなつてしまふのであると云ふのであつて『論』には次の如く、

瑜伽師地論

何故若無阿賴耶識處無心定不應道理、謂入無想定或滅盡定應如捨命識離於身非不離身、如世尊說當於爾時不離身故、(1)

決定藏論

有無識定亦無此義、何以知之、若入無想定、入無識定者、六識皆滅、此人應死、如佛所說入無心定而識不滅、(2)

と說いてゐるのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, c)。

(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, a)。

第九　命　終　證

次に、最後の第八命終證に於ては、『瑜伽師地論』は阿賴耶識が能執持の識であることからして、阿賴耶識の存在を豫想しなければ命終心なるものが考へ得ないとして、命終心の存在より阿賴耶識の實在を推定してゐる。生と死との位に於ける心は、必ず阿賴耶識でなければならぬと云ふ主張と論證とは、『成唯識論』に來つて明了に述べられてゐるのであるが、遡つて『瑜伽師地論』を見るのに、『瑜伽師地論』の著者も、亦既にその通り信じてゐたのである。卽ち『瑜伽師地論』卷一に、阿賴耶識に關して、

如ㇾ是識於二此處一最初託、卽從二此處一最後捨(1)、

と述べてゐるのは、まさしくその信念を表明してゐるものに他ならない。而して今の命終證に於ては「卽從二此處一最後捨」と云ふ信念を、命終時に於ける冷觸漸起の事實によつて證明せんとしてゐるのである。卽ち命終時に於ける現象として、或は上方より、或は下方より、死の現象として次第に冷觸を生じ、その冷觸が次第に擴大する。勿論その間に於て、意識も時々は現起するであらう。然しその人の死は、その冷觸が完全に全身に滲透した刹那に來るのである。然るに冷觸が生ずると云ふことは、他方より云ふと能執持の阿賴耶識が、所執持の身を捨離したことになるのであるから、阿賴耶識は必然的にその人の死の刹那迄相續してゐる、卽ち命終心となつてゐなければならないのである。故に若し、此の阿賴耶識を許容しないならば、命終心なるものは成立し得ないこととなると云はんとしてゐるのであつて、『論』には次の如く、

瑜伽師地論

何故若無二阿賴耶識一命終時識不レ應二道理一、謂臨終時或從二上身分一識漸捨離、冷觸漸起、或從二下身分一、非二彼意識有レ時不一レ轉、故知唯有二阿賴耶識一能執二持身一、此若捨離、卽於二身分一冷觸可レ得、身無二覺受一、意識不レ爾、是故若無二阿賴耶識一不レ應二道理一(2)、

決定藏論

言レ非二氣絶者一、若離二阿羅耶識一有二氣絶者一無レ有二是處一、云何知耶、如下善惡二人臨二命終一時上、善人足冷、煗上至レ頂、頂若冷時、人命卽滅、惡人死時、從レ頂冷至レ足、煗氣滅時、此人命終、意識常在レ身、阿羅耶識持レ身故、阿羅耶識滅而身卽冷便不レ覺レ觸、此冷煗二事不レ由二意識一、故知レ有二阿羅耶識一(3)、

と稱してゐるのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷一(大正藏經三〇P. 283, a)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 579, c)。
(3) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, a)。

第二項　解深密經に於ける本識思想と瑜伽師地論に現はれたる八證との關係

以上八個の理由によつて、『瑜伽師地論』に於ては阿賴耶識の存在に關する論證を爲してゐるのであるが、前代の思想に留意して此の論證を眺めると、此の論證は、全く『解深密經』の心意識相品及び分別瑜伽品に現はれた心意識の思想を資料として構成せられた論證であることに氣附くであらう。卽ち第一の執受證と第六の身受證とは、『解深密經』に說かれてゐる阿陀那識が、色根を執受する意味のもとに立てられてゐるところのものであり、而してまさしく、その色根執受の考へを材料としたものであることに先づ氣附くのである。第二の最初生起證は、『經』に於ける一切種子心識が、最初生起の識であることより得た論述であり、第三の明了證は、第一執受證と關係のある論證であつて、阿陀那識の根執受があるによつて諸識の俱轉が許容せられ、諸識の俱轉があるから明了を得ると云ふのであるから、第一と同樣に『經』の阿陀那識思想より當然述べられねばならぬ論述でもあり、同時に亦『經』に於ける識俱轉の說相をも材料として述べてゐるのであることが理解せられるのである。次に第四の種子證は、『經』に於ける一切種子心識、並に心の機能よりして、當然持種と云ふことが論ぜられねばならないものである。第五の業用證は、本識が色根を執受すると云ふ心意識相品の說と、本識が器界を所緣とすると云ふ分別瑜伽品の說と、並に諸識俱轉を說いてゐる『經』の意味を證したものであり、第七、第八の兩證は、共に本識の不斷恒相續より當然來るものであるが、殊に前者は不斷相續

より、後者は一切種子心識が輪廻の主體であると云ふことが出來る。右に考察する如く、『瑜伽師地論』の八證なるものは、全く『解深密經』に於て成立し終つた本識思想を移し、それが實在せねばならぬ所以を理論的に論述したものだと評しうるのである。果して然らば、此處に當然考へられねばならぬことは、『瑜伽師地論』に於て論證なすが如き理由と要求とに應じて、既に小乘部派に於ても亦各々細心思想なるものが發達してゐたと云ふことに關してである。即ち、それらの要求と理由とに應じて發達した細心なるものを全然認めずして、何が故に唯識系統に於ては獨自に一切種子心識、或は阿陀那識なるものを立てねばならなかつたのであらうか。即ち前述の如き阿賴耶識の先驅思想が、如何なる理由によつて獨立の阿賴耶識として構成せられねばならなかつたのか、その構成理由如何と云ふ問題となるのである。

第三項　阿賴耶識思想獨立の事情

既に『解深密經』の心意識說を述べるにあたつて一言した如く、色根を執受する機能に重點を置く阿陀那識、並に身を所依として身中に隱藏せられてゐる阿賴耶識の先驅としては大衆部の細心思想があり、種子を積集する心の先驅としては尊者世友所說の細心、並に經部所說の一味蘊等が存在する。阿陀那・阿賴耶・心と云ふ思想內容は、唯識學に於ける本識思想の根幹をなすものであり、隨つてその先驅思想は、極めて重要な役割を演じてゐるのである。而して各

先驅思想と、その先驅思想より發展したと思はれる本識の各機能とをのみ比較するならば、其の間殆んど同一であつて差違を認め得ないと思はしめる程にまで近似してゐるのである。然し、先驅思想は依然として先驅思想であつて、決して成立したところの唯識學上に於ける本識とは同一ではない。果して然らば、その相違なるものは、一體何處にあるのであるかと云ふに、先驅思想に於ては、例せば大衆部の細心であるならば、「心遍₂於身₁」と云ふことが細心の總てであるのに對し、唯識學上に於ける阿陀那識・阿賴耶識は、それは本識に於ける一機能的方面の表現であつて、それが決して本識の總てではないのである。此處に、唯識學に於ける本識思想と、小乘部派の細心思想との間に、大いなる相違があると共に、又この綜合こそ、唯識教學に於ける大いなる功績であらねばならないのである。卽ち若し例を『解深密經』に採つて之を云ふならば、阿陀那・阿賴耶・心等を一機能として、それらを綜合統一したものとしての一切種子心識に於て、本識思想が完全に成立せしめられてゐる如きがそれである。此の一切種子心識が、胎生學的に觀察せられるとき、そこに當然輪廻の主體としての役割をなすところのものとして、然も同時に、それは犢子・正量・化地部等諸部の細心思想をも完全に吸收し得たところのものとしての本識なるものが設立せられるのである。換言すれば、唯識學に於ける本識は、小乘諸派に於ける細心思想を先驅となしながら、その細心思想のみを以てしては、自學派の學的要求を滿足せしめ得ないが爲めに、それらの先驅思想を吸收し、綜合統一し、更に積極的な意味を與へて一本識なるものを獨立せしめたのである。然るに『解深密經』に於ては、既に成立し終つたも

のとしての識體を出してゐるのみであつて、未だその積極的意味に關しては何等言及してゐないのであるが、『瑜伽師地論』に來つては、阿賴耶識の存在に關する論證と共に、その積極的な意味に關しても、亦一部分之に觸れてゐるのである。卽ち大衆部の細心たる根本識の設定は、要求としては正當なものであるけれども、根本識自體の積極的な意味と云ふ樣なものに至つては、未だ何物をも附與せられてゐないと云ふ狀況であつた。それは、謂はゞ單なる要請的の存在であつたのである。然るに『瑜伽師地論』に於ては、阿陀那識に關し、それ自體の特性として「先業所引」「非善染」「眞異熟」「遍依」「相續」等と云ふ樣な積極的な意味を與へ、轉識の如何なるものを以てするも置き代へることの出來ない、獨立別行の識として規定してゐるのである。本識が、斯くの如き積極的な意味を有する實在の識であればこそ、それは又「初」と「明了」と「種子」と「業」と「身受」と「無心定」と「命終」等の七相に於ける存在論證の根據たり得るのである。卽ち小乘部派の細心は、自派の理論的要求に應じて、その要求を滿足せしむべきものとして要請的に設定したため、各派の要求の不同に從つて細心なるものも各々別個のものとして表現せられてゐるのである。それは一面から云ふと、要請的設定としての存在であることを物語るものであるのに對し、唯識學派の本識は、勿論發達史的に見れば、小乘部派の各要素を綜合したものであるけれども、それは單なる綜合に終るものではなく、成立し終つた形より見ると、或は又唯識系統の論書に現はれた論主の信念より考察すると、本識なる實在の存する事によつて、それが一切の現象の論理的な基調となり、それあるが爲めに、あらゆる場合に於て一切の現象が矛盾なく運行

せしめられてゐると云ふ意味のもとに於ける綜合である。此處に要請法としての細心、隨つてそれが一面的なものであるのに對し、唯識學に於ける本識は、實在の法としてあらゆる現象の基調となり、全面的なるものとなつてゐるのであつて、その點に於て大いに特色を有するものとして理解せられるのである。かかる意味の綜合、換言すれば全體的要求に應ずる一本識の發見と云ふことは、各別の要求に對して各別に要請法を設定すると云ふ樣なことによつては解決せられるものではなくて、逆に一個の獨立別行の識の存在があるから、その識によつて、各別の要求が全般的に滿足せしめられるのであると云ふ樣な方法を以てのみ始めて成しとげられるのである。斯くの如き方法によつて、唯識學派に於ては、小乘諸派の思想を繼承しながら、單なる繼承を脱離して、遂にそれ自身獨自の本識なるものを構成するに至つたのである。

第四項　阿賴耶識の流轉相

第一　所緣轉相

『瑜伽師地論』に於ては、阿賴耶識の相を觀察するにあたり、流轉と還滅との兩面より之を考察してゐるのである。而して、流轉の相として所緣轉と相應轉と互爲緣性轉と俱轉轉との四種の相を建立して以て之を觀察し、並に一相を建立して還滅の相を說いてゐるのである。即ち『瑜伽師地論』卷五十一によるに、

若略說阿賴耶識、由四種相建立流轉、由一種相建立還滅、云何四相建立流轉、當知建立所緣轉

故、建立相應轉故、建立互爲緣性轉故、建立識等倶轉轉故、云何一相建立還滅、謂由建立雜染轉故、及由建立彼還滅故、(1)

と稱して、以て以下諸方面より阿賴耶識なるものを考察してゐる。

此處に、阿賴耶識の流轉相の第一としてあげられた所緣轉相に關しては、『論』には阿賴耶識が二種の所緣の境を緣ずることによつて轉ずる相、卽ち阿賴耶識の所緣の境と、並に阿賴耶識の行相、卽ち轉相とを具體的な一事實として觀察してゐるのである。謂ふところの二種の所緣とは、一には內の執受であり、二には外の無分別の器相である。內の執受を更に分つて遍計所執自性妄執習氣、卽ち有漏の種子と、それから、諸の色根及び根の依處、卽ち眼等の五根とその根の依處たる扶根との兩樣とし、更に二の執受を三界に由つて分別して、二の執受は有色界に於ては具備してゐるが、無色界に於ては唯習氣の執受のみだと稱してゐる。此處に阿賴耶識の所執受として二種の執受が述べられ、然もそれが有色・無色の兩界に亘つて分別せられてゐるのは、まさしく『解深密經』心意識相品に於て說かれた二の執受、卽ち有色諸根及所依執受と、及び相名分別言說戲論習氣執受との二の執受、並に「有色界中には二の執受を具し、無色界中には二種を具せず」と云つた『解深密經』の經意をそのまゝ繼承してゐるものであつて、何等の變化をも認め得ないのである。然し『解深密經』の心意識相品にては、單に「有色界中には二の執受を具し、無色界中には二種を具せず」とのみ云つてゐて、更に說明を加へてゐないが、『瑜伽師地論』では、此の點に關して更に論を進めて、稍々詳細に說明をしてゐるのである。卽ち欲界の

執受、色界の執受、無色に於ける空無邊處と識無邊處との執受、無所有處の執受、非想非非想處の執受との五種に分つて分別し、欲界より順次に、狹小の執受、廣大の執受、無量の執受、微細の執受、極微細の執受の境を縁ずと稱してゐる。　狹小の執受、廣大の執受、乃至、極微細の執受の境を縁ずと云ふことが如何なる意味のことであらうかと云ふことは、支那に於ける釋家の問にあつても種々議論のあることであつて、道倫の『瑜伽論記』卷十三上には、神泰の說、文備の說、景師の『補闕』に於ける說、乃至、基師、有義、三藏等の說をあげて種々の釋を列ねてゐる。　要するに、執受の體を種子となすべきや、或は身と爲すべきやと云ふ議論と、狹廣、乃至微細等の形容詞は何ものを形容すべきかと云ふ議論との兩樣の議論が含まれてゐることとなるのである。　其の中、三藏の說に依れば、狹・廣等の形容詞は、欲界・色界等の心を形容するものであり、執受は其の心に由つて熏成せらるる種子を指すものである、故に、第八識が現行の狹・廣等に從つて名を得た種子を縁ずるのに關して云つたものだとなしてゐるのであつて、神泰の說は之に同ずる樣である。　景師の說は、欲・色二界に於ける狹小・廣大は、欲界身の狹小、色界身の廣大を意味するものであつて、身の形容詞と眺め、而して此の兩界に於ては、內(種)と身とを縁ずることを明すと云ひ、空處・識處以上は、阿賴耶識は但だ種子のみを縁ずるのであるから、無色界の執受は種を意味するものであり、無量・微細等は、隨つてその種子を形容するものであるとし、空處・識處のは何故に無量執受境と云ひ、乃至、非想非非想處のは何故に極微細と云ふべきやと云ふことに就いて述べてゐるのである。　基法師が「此約ㇾ身爲ㇾ論、以₂身量小₁故名₂狹小₁」と稱したのは、まさしく景師の說に

同ずるものである。三藏の説と景師の説とは、一見異なつてゐるかの如く見へるのであるけれども、その精神は同一であり、法相は合致してゐるのである。何とならば、三藏が執受を種子と爲したからと云つても、その裏にはやはり、欲・色二界に於ては阿賴耶識が身を執受することを認めて云つてゐるのであるからである。執受の言葉を、三界を一貫せしめて今の文を解するとき、それを種子とすると、如何にも終始一貫手ぎはよく解せられるから、右の如き釋を用ひたものであらうし、景師は、欲・色二界には二の執受を具し、無色界には具せずと云ふ『經』說に順じて釋したから、此れ亦右の如き解釋となつたのであつて、法相上には何等の相違をも認め得ないのである。右の如き三界に於ける執受の了別は、『解深密經』の心意識相品に於ては述べてゐないところであるが、分別瑜伽品に於ては既に明らかに、

三者小相所緣識生、謂欲界繫識、四者大相所緣識生、謂色界繫識、五者無量相所緣識生、謂空識無邊處繫識、六者微細相所緣識生、謂無所有處繫識、七者邊際相所緣識生、謂非想非非想處繫識、(二)

と述べてゐるのであつて、まさしく此の右の文意を繼承したものと云ひ得るのである。

右の所論に依つて明らかなる如く、三界の相違によつて多少の相違はあるが、要するに一般的に云へば、阿賴耶識は種子と根及び根依處とを所緣として轉じてゐるのであるが、阿賴耶識は更に又、器界をもその所緣として轉じてゐるのである。阿賴耶識が器界を所緣として轉ずることは、『解深密經』心意識相品に於ては未だ云はざるところである。心意識相品に於ては

未だ云はざる說であるけれども、これ亦、分別瑜伽品に來つて微かに指示せられてゐる說であつて、そこには、

　一者不可覺知堅住器識生、謂阿陀那識、[三]

と示されてゐるのである。有根身と種子とを執受する阿陀那識は、同時に又、今の『瑜伽師地論』の言葉を借りて云へば、「外の無分別の器相を了別する」ところのものである。故に、『經』に器識と稱したのである。既に阿賴耶識の實在を承認した立場より云へば、右述の如く、阿賴耶識は二の執受と器界とを所緣の境として轉ずると云ふことになるが、若しこの執受と器界とを立場として云ふならば、執受と器界とは何故に恒不斷に相續し、壞せずに存在してゐるのであらうかと云ふ問題となるのである。唯識學的な考へ方よりすれば、一般にものの存在は、色でも香でも、乃至、思想的事實でも、存在として考察したとき、見るもの嗅ふもの、乃至、考へるものを豫想せずしては考へ得られないと云ふのである。隨つて見るもの、乃至、考へるものと必然的な關係に於て生じた對象は、主觀の消滅と共に同時に消滅してしまはねばならぬ。然るに、存在としてそれに對する主觀を豫想せねばならぬところの種子・五根・器界が、間斷消滅することなく、恒不斷に存續してゐるのは何故であらうか、卽ちそこに、必然的に恒不斷に種・根・器を對象として見てゐるところのもの、考へてゐるところのものがなければならぬこととなる。それが今云ふ阿賴耶識である。故に阿賴耶識より云へば、阿賴耶識は種・根・器の三を所緣の境として轉ずるのである。

果して然らば、その阿賴耶識の緣境作用、卽ち轉相は如何なるものであらうか。『論』には「阿賴耶識は境を緣ずること微細なり、世の聰慧なる者すら亦了し難し」と云つてゐる。『唯識三十頌』に於て世親が「不可知」と稱したのと全く同一である。然し「了し難し」と稱しながらも、なほ「阿賴耶識の境を緣ずるは廢することなく、時に變易無く、初め執受する刹那より乃し命終に至るまで一味に了別して轉ずるが故なり。」復次に阿賴耶識は所緣の境に於て念々生滅す。當に知るべし刹那相續流轉して一ならず常ならず」と述べてゐるのである。卽ち了し難しとは云つてゐるが、緣ずる作用は一刹那と雖も廢することなく、緣じ方も常に法の自相を知つて變易あることなく一味に了別し、又常一の法でなくして念々生滅して相續してゐるのであると規定してゐる。此の規定も亦、實は『解深密經』の分別瑜伽品に於ける、不可覺知堅住器識なる名稱の、不可覺知堅住なる意味を述べたまでに過ぎないのである。『唯識三十頌』では「不可知執受處了」とあつて不可知は寧ろ所緣の境の形容詞なる如く見られ、而して慈恩等は所緣と行相と兩方に不可知を冠せしめてゐるが、『瑜伽師地論』の今の部分では、全く行相に對して云つてゐる樣である。

所緣轉相段に於ける論意は、旣に右の論述に依つて盡きてゐるものであるが、その論意は、旣に一言した如く『解深密經』に於ける心意識相品の說と、分別瑜伽品に現はれた心識說とを、巧みに合糅して出來上つたものであつて、永く唯識學派に於ける阿賴耶識の所緣と行相との學說に對する規準を構成してゐるのである。

註

(1) 瑜伽師地論巻五十一(大正藏經三〇P. 579, c－580, a)。
(2) 解深密經巻三(大正藏經一六P. 702, b)。
(3) 解深密經巻三(大正藏經一六P. 702, b)。

第二　相應轉相

阿頼耶識の所縁轉相に續いて、『論』にはその相應轉相を説いてゐる。即ち阿頼耶識が生起するには、必ず恒に作意・觸・受・想・思の五遍行の心所と倶に生起することを明してゐるのである。如何なる心の作用の生起も、作意・觸・受・想・思なる五の心的要素を附隨せずしては、その生起が考へられないのであるから、此の五心所は單に阿頼耶識のみならず、如何なる心にも必然的に附隨し遍行するから遍行の心所と云ふのである。隨つて、恒不斷の阿頼耶識の生起には、必然的に五遍行の心所が恒に共に相應するのである。ところが『論』の今段には、單に阿頼耶識は五遍行の心所と恒に共に相應すると云ふ記述のみではなく、更に阿頼耶識と相應する五遍行の心所の性質に關し、心王の性格に例同してその性質を規定してゐるのである。阿頼耶識の性格に例同して相應の心所を規定することは、世親の『唯識三十頌』では「觸等亦如是」と云ふ一頌に依つて行なはれてゐるのである。而してそれを如何に相例するかと云ふことは、『成唯識論』卷三に於ける難陀と護法との兩論師の異説となり、説として四説を構成するに至つたので

ある。其の詳細な議論は、後の機會に譲るが、要するにその相違點の大なるものをあげると、難陀は五遍行の心所も亦阿賴耶識心王の如く、受熏持種の作用があると云はんとしてゐるのであり、護法は之を否定せんとしてゐるのであつて、その間に兩者の論爭が釀されてゐるのである。果して然らば、今『瑜伽師地論』に於ては如何樣に相例せられてゐるのであらうか。『論』に依れば、阿賴耶識と相應する五遍行の心所は、阿賴耶識の性格が然うである如く、これも亦異熟所攝であり、最極微細であり、「常一類緣境而轉」であり、又阿賴耶識相應の受が一向に不苦不樂にして無記性なるが如く、相應の心所は無記性であると規定してゐる。「常一類緣境而轉」と云ふ一類の意味如何と云ふことは、「一類にして境を緣ず」と讀むのと、「一類の緣境」と讀むのと、その間に非常な相違を來すこととなるのであるが、『決定藏論』には「同緣一境無有別異」となつてゐるから極めて判然と理解せられる。即ち『瑜伽師地論』に於ては、心所は心王阿賴耶識の如く、一には異熟所攝であり、二には行相は最極微細にして不可知であり、三には阿賴耶識の境たる種・根・器の三境を緣じ、四には無記性であると四義例同を以て規定してゐる。而して今は、『成唯識論』では「相應捨受」となつてゐる受倶門をも共に述べて、捨受相應をも云つてゐるのである。若し今の四義例同をば、護法・難陀の義に當篏めて考へると、護法が第二義として述べてゐるところの說、即ち、

又觸等五如阿賴耶亦是異熟、所緣行相倶不可知、緣三種境、五法相應、無覆無記、故說觸等亦如是言(1)、

と云ふ説の中の所緣不可知と五法相應とを除去したものであり、難陀で云へば、

有義觸等如₂阿賴耶₁、亦是異熟及一切種、廣說乃至無覆無記、(2)

と云つてゐるものに比較すると、所緣不可知と五法相應と、更に問題となつてゐる一切種とを除去したものと同一の説となるわけである。要するに阿賴耶識は、此等の性質を有する五遍行の心所と相應して轉ずるものであり、又五遍行の心所が是の如き性質を有すればこそ、阿賴耶識と恒に共に相應し得るのであると云ふことを說かんとしてゐるのである。

註

(1) 成唯識論卷三(P. 6, a)。
(2) 成唯識論卷三(P. 6, a)。

第三　互爲緣性轉相

互爲緣性轉相とは、阿賴耶識と轉識とが、相互に因緣關係を有してゐる狀態を說いたものであつて、『論』には先づ阿賴耶識を基點として、

謂阿賴耶識與₂諸轉識₁作₂二緣性₁、一爲₂彼種子₁、二爲₂彼所依₁、(1)

と稱して、以下、種子と爲ると云ふこと、所依と爲ると云ふことに關して詳述し、次には、轉識を基點として、

復次諸轉識、與阿賴耶識作二緣性、一於現法中能長養彼種子故、二於後法中爲彼得生攝殖彼種子故、(2)

と稱し、以下同じくその意味を解說してゐる。

右の如く、轉識と賴耶とが相互に因果關係を有することからして、直ちに想起せられることは、『大乘阿毘達磨經』に於ける頌である。卽ち『經』に於ける、

諸法於識藏　識於法亦爾、
更互爲果性　亦常爲因性、(3)

と云ふ有名な頌と、『瑜伽師地論』の今段の思想とは、どうしても引き離して考へることの出來ない關係のあるものであると考へられる。『瑜伽師地論』の編纂者が、『大乘阿毘達磨經』の存在を知つて、而してなほ且つ經名を云はないのか、或はその存在を知らなかつたのであるか、それは不明である。宇井博士は「瑜伽論に之(大乘阿毘達磨經の頌)を引用しないのは必ずしも當時には猶未だこれが知られてゐなかつたが爲めなのではあるまい。瑜伽論は一般的にいへば、かかる際必ずしも一々經の偈を引くことが少いからである」と云つて、『大乘阿毘達磨經』を知つて之を繼承したものだと推定されてゐる。然し一方から考へると、『大乘阿毘達磨經』が論書に現はれたのは、無著の『攝大乘論』及び『大乘阿毘達磨集論』に於けるのが最初であつて、彌勒說と稱せられるものの中には一回も現はれないのであるから、此の點から云へば、『瑜伽師地論』の編纂當時に於ては、猶ほ未だ此の『經』の存在なるものが知られてゐなかつたのであ

ると考へる方が適當の樣である。尤も西藏の所傳に於ては、彌勒造と稱せられてゐる『大乘究竟要義論』（漢譯、『究竟一乘寶性論』）に、『大乘阿毘達磨經』の偈が出てくるが、その論典は、漢譯所傳では堅慧の所說となつてゐるのであるから、之を以て早計に、故に彌勒の論書中に『大乘阿毘達磨經』が引用せられてゐるなどとは考へられないのである。否寧ろ逆に、その論典に『大乘阿毘達磨經』の偈が引用せられてゐることよりして、却つてその論典を彌勒造とする所傳を改めねばならぬと思はれるのであり、漢譯の所傳の正しさを裏書するものであると思ふのである。故に、よしんば『瑜伽師地論』が『大乘阿毘達磨經』を知らないでも、既に『經』と『論』とは相前後して學界に現はれたものであるから、當時の唯識思想として互爲緣の思想が成立してゐたものであり、『經』はそれを偈として收め、『論』はその意味を散文にして書き込んだのであると見ても差支へはないわけである。要するに現在の資料からすると、何れとも決定し難いと云ふのが公平なところであらうし、又既にその前後が判別されてゐるのであるから、無理に決定する必要もないと思ふ。此處で右の如く、『大乘阿毘達磨經』と『瑜伽師地論』との關係を考察する所以は、今の互爲緣段に關する『瑜伽師地論』の文と、『決定藏論』の文と、その間に少々相違があるので、此の相違を切り拔ける爲めに、『經』と『論』との關係を考察して置く必要があるからである。卽ち以下、『論』に於ける互爲緣の狀況を觀察し、併せて兩論の相違を考察することとする。

『瑜伽師地論』並に『決定藏論』の所說によれば、阿賴耶識は轉識の爲めに能生の原因となつ

てゐるところの法である。即ち、一切諸識の個々のものは、阿頼耶識が包含してゐる一切種子中の各自の種子から生じたものである。能生の因たる一切の種子は、阿頼耶識の部分であるから、一切轉識は阿頼耶識を種子として、或は種本として生ずることとなる。これが第一の縁性である。次に第二の縁性と云ふのは、諸の轉識が轉ずる爲めに、阿頼耶がその所依となつてゐると云ふのである。右の二縁性の中、前者は種子頼耶に關するものであつて、阿頼耶識を親因としての觀察であり、後者は現行頼耶に關するものであつて、阿頼耶識を增上縁として觀察してゐる。何れにせよ右の二の縁性は、阿頼耶識を本とし、轉識を末としての考察であるが、『論』には更に、轉識を本とし阿頼耶識を末としての二の縁性を說いてゐるのである。その第一は、現に轉生してゐる轉識が因となつて、阿頼耶識中に自の種子を熏習することである。此の熏習に依るが故に、後時にその轉識が生ずるとき、更に增長し、更に熾盛に、更に明了にして轉生することが出來るのである。此の場合には、現行の轉識が因となり、熏習せられた種子が果となるわけである。然るに此の場合、その熏習せられた種子は、阿頼耶識の一部分となつてゐるところのものであるから、隨つて阿頼耶識が果となつてゐるとも云ひ得るのである。斯くて此處に、轉識と頼耶との間に因果關係が生ずる。次に第二の縁性と云ふのは、現行法によつて熏習せられた種子に依り、能く當來の異熟無記の阿頼耶識を引攝しうると說くのである。今の第二の縁性は、阿頼耶識の種子は如何にして熏習せられるかと云ふ樣な問題をも含めて述べてゐるのか否かと云ふことに關し、概念的に極めて明了を缺いた表現法を用ひてゐるのであ

る。これは『攝大乘論』以下『成唯識論』に於ける能所熏の規定に至つて、初めて明確な概念にまで進展するのであるが、『瑜伽師地論』では、勿論、能所熏の規定などは設けられてゐないから、その邊の消息は不明であるが、『決定藏論』の文に依ると、むしろ阿賴耶識の種子には觸れずして、善及び不善の法によつて熏習せられた善・不善の種子の力によつて、當來の阿賴耶識の果報を受けしめられると云ふ記事となつてゐて、恰も因是善惡果是無記の「因是善惡」に當つてゐる樣に受取られるのである。隨つて、阿賴耶識自體の種子は何ものに依つて熏習せられるかなどと云ふ樣な詳細な論は、此の場合には考慮に入れられてゐない樣である。右の如く、相互に二の緣性を構成してゐることを說くのが今の所明であるが、その中の一項目に就いて、『瑜伽師地論』と『決定藏論』との間に、可なり重大な相違の存することが宇井博士の研究によつて指摘せられてゐるのである。卽ち『瑜伽師地論』では、

爲所依者、謂由阿賴耶識執受五色根、五種識身依之而轉、非無執受、又由有阿賴耶識故得有末那、由此末那爲依止故意識得轉、譬如依止眼等五根五識身轉、非無五根、意識亦爾、非無意根、(4)

となつてゐるのに對し、『決定藏論』では、

依託者阿羅耶識持諸色根五識得生、不持不生、有阿羅耶識時意識得生、(5)

となつてゐるのである。卽ち前者には末那なるものが阿賴耶識と意識との媒介として述べられてゐるのに、後者には全然その形跡がなく、阿羅耶識と意識とが直接關係的に述べられてゐるのである。第七識として末那識なるものの別在が、護法の新說であり、それ以前にかゝる

説なしとする學者よりすると、今の『瑜伽師地論』の文は極めて不都合な文となるのであるが、『決定藏論』の文は極めてその意に合したものとして喜ばれるのである。隨つてそれらの人人は、『決定藏論』の文に依つて『瑜伽師地論』を見直し、從來の唯識學者の説を誤謬として退け、或は『論』自身の意を得ないものだとして貶すのである。そのことは宇井博士が「玄奘譯の瑜伽論としては、この末那を勿論第七識として見るのであつて、『略纂』『倫記』もかく解する爲めによくないのである。護法・玄奘の説からいうても第七識は阿賴耶識を我と誤認する以外にはそのはたらきはないのであり、瑜伽論でも既に云へる如く、かかる第七識の別體を認めて居ないから、ここにもかかるものゝ説かれて居るべき所以は全くない。故に此末那は單に意根の意味と解し、第七識と見做すべきではない(6)」と批評されてゐるのをみるとよくわかるのである。右の如き批評は、學佛者をして非常に反省せしめる言葉であるに違ひないが、然し、果してその批評が、眞實に論意を得た説であるか否かに就いては予は大いなる疑問を有するものである。卽ち宇井博士の高見を考慮しつゝ、重ねて兩論の相違に關して、簡單ながら此處に私見を述べることとする。

『瑜伽師地論』と『決定藏論』との兩論に於ける今の部分を比較すると、次の如き兩樣の觀察を下すことが出來る。卽ちその一は、兩論を一致の説として見る事であり、その二は、兩論相違の説として見る見方である。予の考へでは、兩論が云はんとしてゐる眼目には何等の相違をも認め得ないと思ふのである。然し若し相違があるとするならば、それは單なる説相に關す

る具略の相違に過ぎないと思ふ。何とならば、一は末那に就いて云ひ、他は之に觸れてはいないが、末那に觸れるとか觸れないとかは、單に說相の相違であつて、兩論の云はんとする中心問題には關與しないところのものである。兩論の述べんとする眼目は、共に同じく、六轉識が阿賴耶識を所依として轉ずると云ふことを云はんとするのにある。『決定藏論』では、初に五識に關して云ひ、次に「有阿羅耶識時意識得生」と說いてゐるのであり、『瑜伽師地論』でも亦、初に五識に關して述べ、次に意識が阿賴耶識を所依として轉ずることを云はんとしてゐる。卽ち『論』に「又由有阿賴耶識故得有末那由此末那爲依止故意識得轉」と稱してゐるのを些細に點檢すると、末那に關してはただ「得有末那」と云つてゐるのみであつて、此處で末那の轉變などを說かんとしてゐる樣な意志は毛頭動いてゐないのである。隨つて「轉」と云ふ文字は意識に關して述べてゐるのに過ぎないのである。兩論が共に、五識の轉と意識の轉とが、共に阿賴耶識を所依として行なはれてゐると云ふことを說き表はさんとしてゐることは、少し綿密に論文を見れば誰にでも會得の出來ることであり、而してそれが論文の述べんとする眼目であることも亦容易に觀破しうるのである。果して然らば、一に末那を云ひ、他に末那を云はざるも、それは說相に於ける具略の相違に歸すべきであつて、隨つて、之を以て『決定藏論』撰述の時代には、未だ末那識思想は成立せずなどと云ふ論據とはなり得ないのであり、而して又論據として論ずべき性質のものではないのである。若し『瑜伽師地論』に於て、末那識の轉をも問題とし、それを說かんとしてゐるのにも拘らず、『決定藏論』に之を說いてゐないと云ふのであるならば、その

時にこそ大いに問題となるのであらうし、又かゝる場合に於てこそ始めて問題とせらるべき性質のものであらう。果せるかな後段に至り、阿賴耶識と諸識とが俱轉する相を述べねばならないときになつて、末那識との俱轉が必然的に問題となり、大いに論ぜられねばならない場合になると、『瑜伽師地論』も『決定藏論』も、共に同じく阿賴耶識とは性格の別な、然も恒に相應する四煩惱と俱なる心、或は意、或は末那を明確に規定し、阿賴耶識が一時に於て一識、乃至、七識と俱轉することを說いてゐるのである。宇井博士が、その場合に於ける心とか意とかと云ふものは、阿賴耶識の一面を現はすものに過ぎないものであると云はれることは、既に「八識思想の成立」に關して述べた部分に紹介した通りであるが、それは行相が違ひ、所緣が違ひ、相應法が違ふのに、猶ほ且つ心王は一であると云はれるのであるから、少なくとも唯識學上より見るときには不可解な議論であると云はねばならない。

或は又、此處の問題を教理史的に觀察するときに、非常な意味と興味とを感ずるのである。卽ち『瑜伽師地論』及び『決定藏論』に於ける今の論述は、『解深密經』「心意識相品に於ける諸識俱轉の文、卽ち、

廣慧、阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉、謂眼識耳鼻舌身意識、此中有識眼及色爲緣生眼識、與眼識俱隨行、同時同境有分別意識轉、有識耳鼻舌身及聲香味觸爲緣生耳鼻舌身識、與耳鼻舌身識俱隨行、同時同境有分別意識轉、廣慧、若於爾時一眼識轉、卽於此時唯有一分別意識、與眼識同所行轉、若於爾時二三四五諸識身轉、卽於此時唯有一分別意識與五識身同所行轉[7]、

と稱せられてゐる諸識俱轉の問題を繼承してゐるものであり、且つ又意識的にか或は無意識的にか、少なくとも『大乘阿毘達磨經』に於ける互爲緣の頌をも承けてゐるものと考へられるのである。何となれば、旣に第二編第四章に於て述べた如く、『解深密經』では阿陀那識を依止として六識身が轉變するのであると總標に於て述べてゐながら、その轉相を詳述するにあたつては、前五識の轉相を說くにとどまつて、意識に關しては完全な轉相が說かれてゐないのである。卽ち意識は分別意識として轉じてゐると許してゐるのみであつて、前五識が根・境・識和合して轉ずるが如き理論的な轉相に關しては一言も觸れてゐないのである。此の事柄に關しては、予は旣に前に、『經』の結集者は第六意識の轉を事實として經驗し、その轉相を說き度いのはやまやまであつたが、理論的根據を發見し得なかつたから、やむを得ずして默してしまつたのであつたと論じて置いた筈である。而して、今の『瑜伽師地論』、並に『決定藏論』の說相を眺めると、明らかにその問題が包含されてゐるのであつて、それらの『論』に於ては、此處に於てその問題を解決せんとしてゐるかの如き態度が現はれてゐるのである。卽ち四煩惱と相應する末那識、或は心、或は意なる一識が發見せられたのであるから、『瑜伽師地論』に於ては、永年探し求めてゐた原理として堂々此を採用し、『解深密經』の精神を繼承して、此處に理論的根據を附加して、

由レ有二阿賴耶識一故得レ有二末那一、由二此末那一爲二依止一故意識得レ轉、

と稱したものであると考へられるのである。而して又『決定藏論』にしても、此處では直ちに、

有阿羅耶識時意識得生、

と云つてゐるが、その氣持は『瑜伽師地論』と同樣であつて、後段に於て、四煩惱と相應する心（新譯の末那識）、その心があるから意識が轉ずる根據が與へられたのだと云はんばかりに、

此意識依心得立、因心未滅之時、意不解縛故、因心若滅意識則解、(8)

と稱してゐるのである。右の文を玄奘譯で云へば、

又復、意識染汚末那以爲依止、彼未滅時、相了別縛不復解脫、末那滅已相縛解脫、(9)

となつてゐるのであるから文意極めて明瞭である。既に他面に於てかゝる明瞭な確證があるにも拘らず、今の場合の樣な、本來六識の轉を說くことを目的としてゐる樣な文、隨つてそれは末那に關說する必要のない部分であるが、そこにたま〳〵一方が末那を說き、他方が之を說かぬからと云つて、說かざるを以て未だ末那識は成立せずなどと云ふ論據たらしめんとするのは、極めて無理な解釋であると思ふ。斯くの如く考察するとき、兩論の今の說相の相違は、謂はゞ單なる表面上の言葉の相違に過ぎないものであつて、內的の趣旨は全く一致の說であると解すべきである。而して轉識を六轉識と稱することは、唯識學派に於ては、『解深密經』が「六識身轉」と稱したことに源を發して、よしんば末那識を認めてゐる論書にしても斯く云ふこと普通にあることであつて、『攝大乘論』でも『成唯識論』でも例のあることであるから、吾々は意とするに足らぬと思ふのである。

次に、直接今の問題とは關係はないが、『解深密經』に末那識が成立してゐないことから、問題

ことを考へることとする。現に『經』が存在しないのであるから何とも云へないが、その『經』の評釋とでも稱せらるべき『攝大乘論』が、『經』の互爲緣性の文を解するとき、諸識をば六種と敎へてゐることを始めとして、六識身の形式を多く用ひてゐるのは、或は所釋の本經たる『大乘阿毘達磨經』に、未だ末那識思想が成立してゐなかつた一面の消息を漏してゐるものとも考へられるのである。果して然らば、所依としての末那と、染汚の末那とが、もと〳〵別途の發展經過を辿りながら、『瑜伽師地論』に來つて、始めて、唯識學上に意味する末那識の形式を備へるに至つたこととを併せ考へるとき、八識思想の成立は、彌勒の論書に來つて成立したものであると云ふことは、先づ確定的な議論でなければならないと思ふのである。學者の是正を待つ。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(3) 大乘阿毘達磨經(大正藏經三一 P. 135, b. 攝大乘論卷上所引)。
(4) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(5) 決定藏論卷上(大正藏經三〇 P.1019, b)。
(6) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 740)。
(7) 解深密經卷一(大正藏經一六 P. 629, b)。
(8) 決定藏論卷上(大正藏經三〇 P. 1019, c)。

(6) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, c)。

第四　俱轉轉相

俱轉轉相段に於ては、阿賴耶識が轉識と俱轉して轉ずる相を明してゐるのである。鏡像と瀑流との譬喩を以て俱轉の相を喩說する說相などを見ると、まさしく『解深密經』の心意識相品に於ける、法・喩合說して識の俱轉を明す部分を繼承してゐることがわかるのである。而して『瑜伽師地論』及び『決定藏論』のそれは、『經』に於ける說相よりも、餘程敎理的に發展してゐるのであつて、『論』に於ては初に賴耶の轉識と俱轉することを明し、次に三受と俱轉し、次に三性の識と俱轉することを明して順次に說明してゐるのである。

先づ賴耶が轉識と俱轉する相に關しては、兩論共に、阿賴耶識は末那、或は心と稱する一識と共に有心位・無心位を通じて一時に恒に俱に轉ずると云ひ、或は一時に末那及び意識の二識と俱轉すると云ひ、或は、一時に末那及び意識と俱轉する外に、更に五識中の一識、乃至は五識、卽ち七識全體と俱に轉ずることもあると說いてゐるのであつて、論意極めて簡明である。然るに此の中、吾々の注意せねばならぬことは、阿賴耶識と俱轉する一識に就いてのことがらである。卽ち兩論に於ける末那或は心に關する問題である。因つて以下、兩論の文を比較對照して出すに、

瑜伽師地論

云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相、謂阿賴耶識或於一時唯與一種轉識俱轉、所謂末那、何以故、由此末那我見慢等恒共相應思量行相、若有心位若無心位恒與阿賴耶識一時俱轉、緣阿賴耶識以爲境界執我起慢思量行相、(1)

決定藏論

得共相應生者、阿羅耶識或共一識相應得生、如說於心、心有我見憍慢爲相、於有意識於無意識、阿羅耶識恒相應生、此我慢心取阿羅耶識爲境言是我、言有我爲相、(2)

となつてゐるのである。宇井博士は右の文に對して、末那識は護法唯識の創說であると云ふ立場から末那識の別存を否定して「問題は心と末那とについてである。末那は第七識の意味で特に音譯されてゐるものなることはいふまでもないが、前にもいへる如く、これは護法說より見た解釋であつて、決して瑜伽論本來の意味ではない。然らば心とは何であるか。末那を第七としての別體と見ない說は眞諦三藏の攝大乘論釋に存するもので、それによると阿黎耶識の異名として先づ阿陀那識と稱せらるとし、次に或は心と稱すとなしてゐるが、これは佛が心意識と說くに表はれて居ると說き、又この意に二ありとし、第一は前滅の心を意と名づけ、及び後の識の生ずる依止を意と名づくるもので等無間緣依及び依止としての意であり、第二は有染汚意で我見等の四煩惱と相應し、阿陀那識とも稱せられ後世護法說に於て所謂第七末那

識とせらるるに至るものである」(3)と云ひ、更に「此點は攝大乘論釋に於ても難解であるが、大體理解せらるる處では、意の第一を第一識と名づけ之を心意識中の意となし、或は之を心とも名づくるが意根であり、第二は第二識といはれ心意識中の心であり、心として阿黎耶識と異るのでなく、識は心意識の識としては六識であるとなると思ふ。つまり心意識の心と意とは何等別體のものではないが、意を次第緣依依止の第一の方面と有染汚の第二の方面とに分てば第二が心であり阿黎耶であつて、第一は意であり意根であるとなすのである。かゝる解釋は笈多譯・玄奘譯の攝大乘論釋とは異るが、然しこの第二の有染汚としての心が決定藏論の心は我見憍慢あるを相となすといふ心であるから阿羅耶識と別體なものではないのである。瑜伽論が末那となすのも決して誤又は不當なのではないが、然し之を護法說によつて解釋するとき誤となり不當となるに外ならない」(4)と述べてゐられるのである。然るに『攝大乘論釋』を媒介としても、決して博士の謂はるゝ様なことにならないことは、既に第三編第三章第四節に於て略ぼ論じ盡したところであるから、重ねて此處には述べないこととする。否逆に今段に於ける倶轉相こそは、實に『瑜伽師地論』並に『決定藏論』に於て、末那識思想が立派に成立してゐることを表はすものでなくして何であらう。隨つて此處では、末那識をば別存の一識としてその性格を規定し、且つ末那識と意識との關係をも明示してゐるのである。卽ち末那識に關しては、末那識は我見・我慢・我愛・無明の四煩惱と恒に相應し、有心・無心の位を通じて恒に阿賴耶識と倶轉し、阿賴耶識をその對象として緣じて實我なりと思量するところのものであり、三性を

以て分別するとは有覆無記性であると規定してゐる。兩論の所説は、上に比較して既に述べた如くであり、又『決定藏論』には缺けてゐるが、『瑜伽師地論』では更に、

又前説末那恒與阿賴耶識倶轉、乃至未斷、當知常與倶生任運四種煩惱一時相應、謂薩迦耶見、我慢、我愛、及與無明、此四煩惱若在定地若不定地、當知恒行不與善等相違、是有覆無記性、(5)

と明確な規定を與へてゐるのである。

次に、末那識と意識との關係に就いては、

瑜伽師地論	決定藏論
意識染汚末那以爲依止彼未滅時相了別縛不得解脱、末那滅已相縛解脱、(6)	意識依心得立、因心未滅之時、意識不解縛故、因心若滅意識則解、(7)

と稱してゐるのである。即ち前段の「互爲緣性」に於ては、『瑜伽師地論』のみが「由此末那爲依止故意識得轉」と稱し『決定藏論』ではこれが略されてゐた爲めに、宇井博士に依つて問題にせられたのであるが、その『瑜伽師地論』の意味を、そつくりそのまま、此處では『決定藏論』も立派に承認してゐるのである。否、更に末那識の性格を强調して、末那識が意識の染淨依となつてゐることまでも述べてゐる。即ち此處に於て、阿賴耶識と此の末那識との性格を比較し省察してみると、末那識は既に明示された如く、四煩惱の心所と相應し、阿賴耶識を所緣の境とし、執我思量を行相とし、染淨依となるものであり、有覆無記の性であるものである。然るに、阿賴耶識は如何と云ふに、これ亦既に明示せられた如く、五遍行の心所と相應し、種・根・器の三を所緣の境

とし、無覆無記性であり、隨つて末那識の如く執我の行相なく、諸法の根本依となるところのものである。斯くの如く考察するとき、それらの性格の所有者たる末那識と阿賴耶識とが、全然別個の識でなければならぬことは論ずるまでもないことである。然し唯識學上の組織より云ふと、阿賴耶識は諸識の種子識であり、根本依となつてゐるものであつて基底的のものである、卽ち根本識である。それに對して末那識は、六識と共に轉識と稱せらるべき識である。而して既に述べた如く、阿賴耶識を根柢として、或は一識乃至七識が俱轉するのであるが、その多樣なる俱轉の相そのままが一有情の現實を展開してゐるのであつて、それが自然界と人間界との如實の現實相なのである。これを譬喩する爲めに、『瑜伽師地論』では『解深密經』の譬喩をそのまゝ繼承して、水流と波浪、鏡面と影像との兩喩を以て助顯してゐるのである。

既に述べた如く、『解深密經』では六轉識と稱しながら、その說相に至つては、第六識に關しては轉の理論的根據たる所依の根を發見することが出來なかつた爲め、遂に前五識の轉相のみを論じて、第六識に關しては默してゐたのであつた。果して然らば、『解深密經』以來の問題であり、而して『解深意經』が未だ解決し得なかつた第六意識の所依の根に關し、之を發見し得たのが卽ち『瑜伽師地論』と『決定藏論』とであつたのである。果して然らば、その次には、當然第七末那識は何を所依として轉ずるのか、乃至第八識は如何と云ふ問題が起つてくるのであるが、『論』には「阿賴耶識有るに由るが故に末那あることを得」とは云つてゐるが、判然と末那は阿賴耶を所依として轉ずとは述べてゐない。殊に阿賴耶の所依に關しては全然觸れてゐない

のである。だから後世十大論師の間に於て所依を論ずる場合に、意識が末那識を所依とすることは諸師合致の定説となつてゐるのであるが、末那と賴耶との所依に關しては、難陀・安慧・淨月・護法等の間に見解の相違を來すに至つたのである。然るに、此處に於て明らかなる如く、後世十大論師達の間に於て起らねばならなかつた右の如き問題の所在は、旣に『瑜伽師地論』時代に於て含まれてゐたことがわかるのである。諸師に於てどう解決せられたか、又諸師の間にどの樣な異說を生じたかと云ふ樣なことは後の問題であるから、此處には觸れないこととする。

次に、『論』には阿賴耶識が三受と俱轉し、三性の識と俱轉することを述べてゐるが、問題とすべきところでないから省略する。

以上に依つて、『瑜伽師地論』並に『決定藏論』に於ける、四種の相によつて阿賴耶識の流轉相を建立すると稱したその四種の相なるものを考察したのである。次に兩論は共に阿賴耶識の還滅に關して論じてゐるのであるから、因つて以下、その還滅の相に關して考察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, b—c)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。
(3) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 741—742)。

(4) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 742)。
(5) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a)。
(6) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 530, c)。
(7) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1019, c)。

第五項　阿賴耶識の還滅相

第一　總説

阿賴耶識に於ける流轉の四相を説き終つた『瑜伽師地論』には、引續いて、

云何建立阿賴耶識雜染還滅相(1)、

と稱せられて、阿賴耶識に於ける雜染と還滅との相が述べられてゐる。故に此處に説かれてゐるものは、一見其の説相を見ると、雜染の相と還滅の相との二相のごとくであるけれども、阿賴耶識が雜染の根本であると云ふことを説いてゐる論意は、實は還滅を達成する加行、卽ち前方便として阿賴耶識を觀察してゐるのであるから、それは雜染と還滅との二相ではなく、『論』に既に、

云何一相建立還滅、謂由建立雜染轉故、及由建立彼還滅故(2)、

と述べてゐる如く、要するに一還滅相中に於ける二相に他ならないのである。卽ちその二相は、一相中に於ける加行と正位との關係にあるのである。斯くの如き關係を知り得て、然る後に本文を眺めると、本文には、果して右の如く、

云何建立阿賴耶識雜染還滅相、謂略說阿賴耶識是一切雜染根本所以者何、由此識是有情世間生起根本、能生諸根根所依處及轉識等故、亦是器世間生起根本、由能生起器世間故、亦是有情互起根本、一切有情相望互爲增上緣故、所以者何、無有有情與餘有情互相見等時不生苦樂等更相受用、由此道理當知有情界互爲增上緣、又卽此阿賴耶識能持一切法種子故、於現在世是苦諦體、亦是未來苦諦生因、又是現在集諦生因、如是能生有情世間故、能生器世間故、是苦諦體故、能生未來苦諦故、能生現在集諦故、當知阿賴耶識是一切雜染根本、復次阿賴耶識所攝持順解脫分及順決擇分等善法種子此非集諦因、由順解脫分等善根與流轉相違故、所餘世間所有善根因此生故、轉更明盛、由此因緣彼所攝受自類種子轉有功能、轉有勢力、增長種子速得成立、復由此種子故、彼諸善法轉明盛生、又復能感當來轉增轉勝可愛可樂諸異熟果、復次依此一切種子阿賴耶識故、薄伽梵說有眼界色界眼識界乃至有意界法界意識界、由於阿賴耶識中有種種界故、又如經說惡叉聚喩、由於阿賴耶識中有多界故、復次、此雜染根本阿賴耶識修善法故方得轉滅、此修善法若諸異生以緣轉識爲境作意方便住心、能入最初聖諦現觀、非未見諦者於諸諦中未得法眼、便能通達一切種子阿賴耶識、此未見諦者、修如是行已、或入聲聞正性離生、或入菩薩正性離生、達一切法眞法界已、亦能通達阿賴耶識、當於爾時能總觀察自內所有一切雜染、亦能了知自身外爲相縛所縛、內爲麁重縛所縛、復次修觀行者以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故、略彼諸行於阿賴耶識中總爲一團一積一聚、爲一聚已、由緣眞如境智修習多修習故而得轉依、轉依無間當言已斷阿賴耶識、由此斷故當言已斷一切雜染、當知轉依由相違故能永

對治阿賴耶識、又阿賴耶識體是無常有取受性、轉依是常無取受性、緣眞如境聖道方能轉依故……又阿賴耶識斷滅相者、謂由此識正斷滅故、捨二種取、其身雖住、猶如變化、所以者何、當來後有苦因斷故、便捨當來後有之取、於現法中一切煩惱因永斷故、便捨現法一切雜染所依之取、一切麁重永遠離故、唯有命緣暫時得住、由有此故契經中言、爾時但受身邊際受命邊際受、廣說乃至即於現法一切所受究竟滅盡、如是建立雜染根本故、趣入通達修習作意故、建立轉依故、當知建立阿賴耶識雜染還滅相(3)、

と說いてゐるのである。而して『瑜伽論記』に於ては、右の論文を分科して、

第五明越流還滅相中、初問、次解、後結、中有三、初明建立越流、二明趣入通達修習作意、三明建立轉依(4)、

としてゐる。而して『瑜伽論記』に依ると、中間の解に關して、更に三分科をなしてゐるのであるが、その分科は、全く『論』の結文に於ける解釋によつたものであらうと考へられるのである。即ち『瑜伽論記』は、その分科の下に「謂略說阿賴耶識」より「一切雜染根本」までを「建立越流」となし、「阿賴耶識所攝攝持順解脫分」より「由於阿賴耶識中有多界故」までを「趣入通達」となし、「此雜染根本阿賴耶識修善法」より「爲麁重縛所縛」までを「修習作意」となし、「修觀行者」以下を「建立轉依」と分つてゐるのである。然るに右の分科は、宇井博士も「瑜伽倫記の分科によれば復次修觀行者云々以下が第一に轉依を明す段であり、……總句をなすものであると解せられてゐるが、決定藏論の文から見れば決してさうはならない。又內容の連續から見ても、修行の仕方と進みとをいへ

ば、少なくとも阿頼耶識の斷滅までの文段は切るべきでない」と稱してゐられる如く、その文脈は誠に博士の說の如くでなければならぬ。但し、道倫自身の氣持を云ふと、師も亦「趣入通達」と「修習作意」と「建立轉依」とを一連の修行の經過と見てゐるのであらうから、その考へ方は決して間違とは云ひ得ないのである。但し予が此處に道倫の分科に對して、直ちに讃意を表しかねるのは、その科によつて文を分たんとする場所に關して云はんとしてゐるのである。即ち予は、今段に於ける予の見解を理解し易からしむる意味に於て、又必要なる限度に於て、改めて左の如き分科を設けることとする。即ち『瑜伽論記』が「建立越流」と分つた部分は、『倫記』の說の通りに從ふこととする。但しその名稱は、『論』の如く「建立雜染」と稱した方がわかり易いと思ふ。次に『倫記』が「趣入通達」となしたところから以後は、『論』の叙述方法はまさしく實踐修道を豫想しての述べ方である。道倫は、『論』の最後に「趣入通達修習作意故」と結んでゐる文に根據して、「趣入通達」と分科したのであるけれども、通達と云ふ名稱を此處に使用するのは穩當を缺いてゐる。何となれば、通達と云ふ用法は、修習と對せしめられてゐる如く、見道位に與へらるべき名稱である。然るに此處の論文は、順解脫分・順決擇分の善に關して述べてゐるのであつて、勿論、見道通達位以前に關する敍述である。又勿論、最初の如き「建立雜染」に含まるべき場所でもない。まさしく資糧・加行の位に該當するのである。次の通達を豫想しての資糧・加行の位として吾々は理解すべきである。次に『倫記』には、「修習作意」とした部分全體と「建立轉依」と分科した途中の「而得轉依」と云ふところ迄を、合して「趣入通達修習作意」の科とせられてゐる。

るのであるから『趣入通達』とすべきであり、『修觀行者』より以下『而得轉依』に至る迄は、『論』に『眞如の境を緣ずる智に由りて修習し、多く修習するが故に而も轉依を得す』と云つてゐるのであるから、これはまさしく修習位の行を述べてゐるものであり、『修習作意』と科すべきである。その結果、一切の雜染を斷じて究竟するのであるから、まさしく『建立轉依』とも稱すべきであり、又通達、修習に對すれば究竟とも稱し得るのである。此處に於て、初めて純粹に阿賴耶識の還滅の相を說くと云ひうるのである。斯くの如く、豫めその分科をなし、而して概念の整理をしないと、此處の說相は極めて了解し難いものとなつて、結極、文の精神を把へ得ない結果を將來することとなる。然も此處には、文面上に於ても、眞諦譯と玄奘譯との間に、阿摩羅識と轉依との相違如何と云つた樣な面倒な、然し興味のある問題が含まれてゐるのであり、又『瑜伽師地論』の上で云へば、出世の聖法と云ふものを如何樣に取扱ふべきであるかと云ふ樣な內面的な問題も含まれてゐるのであつて、極めて複雜難解な諸種の問題が伏藏せられてゐるのである。だがそれらの問題は、何れ順序を追ふて說くこととなし、今は先づ、阿賴耶識が一切雜染の根本となると云ふことは、一體如何なる意味のことであるかと云ふことより觀察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a)。

(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, a)。
(3) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 581, a—b)。
(4) 瑜伽論記卷十三上(P. 40, b)。
(5) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 748)。

第二　阿賴耶識の雜染根本相

阿賴耶識が一切の雜染の根本になると云ふことを、『論』には七個條の理由をあげて述べてゐる。その七個條の理由と云ふのは、阿賴耶識は、第一には有情世間の生起する根本であり、第二には器世間の生起する根本であり、第三には一切の有情を相望するに、相互に增上緣となり合つてゐるから、阿賴耶識は有情が互に起る根本であり、第四には一切法の種子を持してゐる意味に於て根本と稱せられねばならないと云ふのであり、第五には前世の業因に酬報して生じたものであるから、現在世に於ける苦諦の體であり、第六には現に業種を持してゐるから、それは又未來の苦諦の生因であり、第七には現に唯識に迷ふに由つて煩惱業を起すから、現在の集諦の生因でもあると稱してゐるのが、卽ちそれである。而して此の七條の理由によつて、阿賴耶識が一切の雜染の根本であることを說いてゐるのである。此の中、苦諦の體であり集諦の生因であると云ふことは、阿賴耶識を輪廻の主體とするその性質を、四諦に當篏めて考へると當然然うなることであつて、何等新らしい問題ではない。其の他、第一、第二、第四條の理由も、亦從來述べられてゐた阿賴耶識の性能を繰り返へしたまでであつて、何等新らしい問題では

ないのである。たゞ此處で、新らしい問題と考へられるものは第三條の理由である。即ちそれは、有情相互の關係を如何樣に規定すべきであるかと云ふ問題に逢着してゐることを表明してゐるのである。それは、唯識思想の上から云ふと、現實問題として可なり重要な問題である。だから此處に新問題として挿入せられたものであらうと思はれる。然るにそれは、理論としては可なり困難性を有してゐる問題である。然し此の問題に關する『論』の解釋は、極めて簡單に、次の如く、

瑜伽師地論	決定藏論
亦是有情互起根本、一切有情相望互爲增上緣故、所以者何、無有有情與餘有情互相見等時不生苦樂等更相受用、由此道理當知有情界互爲增上緣、(1)	亦是交互牽報根本、云何知耶、無有見他衆生不生三受、是故佛說衆生遞互爲增上緣、(2)

と述べてゐるのに過ぎないのである。此處では、たゞ有情が互に增上緣となり合つてゐると云ふ事實を述べてゐる以外に、條理的な說明には及んでゐないのである。有情の互爲增上緣の問題は、慈恩が『瑜伽略纂』に西方に二說なりと稱してゐる如く、後には護月と護法との兩論師の間に異說を立てるに至つたのであり、支那に於ても、護法を繼承しながら『疏』『燈』『祕』と次第してこれを論じてゐるのであり、日本に於ても亦難問の一として取扱はれてゐる問題である。『瑜伽論記』の云ふところに從へば、景法師は、今の『瑜伽師地論』の文は護月の說に順ず

るものであると稱してゐる。　護月・護法が如何なる條理によつて有情相互の增上緣を說いてゐるかは後の問題として『成唯識論』の研究に讓り、今はただ、一有情が他有情を見る場合に、三受を起さないことがない、卽ち他有情を見て受を起すことは、他有情が受を起す或る條件となつてゐるから、有情は互に增上緣となつてゐると云つてゐるのに過ぎない。　然もそれが阿賴耶識の世界に於てであると云ふことを論文の意味として理解して置く。　次に『決定藏論』では、「是故佛說衆生遞互爲增上緣」と稱してゐるが、これは『成唯識論』卷二に、

如契經說、一切有情業增上力共所起故、[3]

となつてゐるところのものと同一意味であらう。　而して註釋家の云ふところによれば、『成唯識論』に契經と稱してゐるところのものは、『阿毘曇論』卷十に出てゐる文であつて、それはもと『立世經』の文であつたと云ふことである。　果して然らば、『瑜伽師地論』も亦この『立世經』を繼承して、斯くの如き問題を提出したものであらうと思はれるのである。　而して此の『立世經』を引用して敍述する條理は、『成唯識論』に於ては、護法假敍三計の第一說であつて、恰も護月論師の說に合致するものである。　故に景法師が、今の論文を以て護月に順ずるものなりと斷じたのは、充分に理由のあることである。

以上七個の理由によつて阿賴耶識が一切雜染の根本であることを證し終つた『論』は、更に經說を引用して、阿賴耶識中に種種界、或は多界、卽ち一切の種子を藏することを證し、而して問題を轉じて、阿賴耶識は上來辯じた如く、單に一切流轉法の根本であるだけではなく、又流轉に

相違するところの法、即ち善の種子をも藏してゐることを說いてゐるのである。阿賴耶識が雜染の根本として觀察せられてゐた境地より、一歩進んで善法の根本であるとして觀察せらるるに至つたことは、最初に、阿賴耶識が雜染の根本として觀察せられてゐるにも拘らず、それがそのまゝ全體的に見られて、阿賴耶識の還滅の相を說いてゐるものだと稱せられる理由であらねばならない。因つて次に、善法の根本としての阿賴耶識に關する『論』の說意を考察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a—b)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, a)。
(3) 成唯識論卷二(P. 29, b)。

第三　阿賴耶識の還滅

阿賴耶識が有漏善法の根本となることに關して說く部門を、『瑜伽論記』には、既に述べた如く趣入通達と科してゐるのである。然し『瑜伽師地論』自身の說くところを見るに、『論』には順解脫分、及び順決擇分の善法の種子を藏してゐることに關して述べてゐるのであつて、未だ無漏に關して說いてゐないのであるから、直ちに『倫記』の如く趣入通達と稱すのは穩當を缺くと考へられる。何となならば、それは趣入通達の前行たる資糧・加行の善種を藏してゐること

を説いてゐるのであるからである。論意に依らば、阿賴耶識は一方雜染法の根本であるけれども、同時に、他方、世間のあらゆる善法の根本でもあると云ふのである。而して阿賴耶識が、一切世間の善法の種子を藏してゐるからこそ、世間の善法は緣に從つて愈〻明盛となり、又隨つて、當來の增勝なる可愛可樂の異熟果を感ずることとなると云ふのである。一切雜染の根本たる阿賴耶識は、惡緣によつて輪廻してゐる流轉の相であるが、若し善緣に逢へば、斯くの如く次第に善法を發揮し、善法を增上ならしむるところのものである。卽ち前出の如く、『論』に、

復次、阿賴耶識所┐攝持┐順解脫分及順決擇分等善法種子、……復由┐此種子┐故彼諸善法轉明盛生、又復能感┐當來轉增轉勝可愛可樂諸異熟果┐(1)、

と稱してゐる部分は、まさしく阿賴耶識の右の如き役割を說いてゐるのである。但し『論』に、善法が次第に增上廣大とならしめられることを說いてゐるのは、その內面には、やがて無漏智を發して聖位に趣入すべき過程上のものとして說いてゐるのであつて、そのことは、以下の記述によつて明瞭であるが、それは又同時に、今段の文章が、阿賴耶識の還滅相を述べてゐるものであると云ふ證明ででもあるのである。

順解脫分・順決擇分の善法を次第に明盛ならしむると云ふことが、やがては、無漏智を發して聖位に趣入すべき過程として述べられてゐるのであると云ふことは、『論』の次下に、

復次、此雜染根本阿賴耶識修┐善法┐故方得┐轉滅┐(2)、

と云ひ、或は又、

如是阿羅耶識、而是一切煩惱根本、修善法故此識則滅、(3)と云つてゐるのによつて明瞭である。但し右の文は、論意を通覽するに、單に見道に於て無漏智を發得することのみを豫想してゐるのではなく、『論』の下の文である「趣入通達修習作意」と稱せられてゐる文に對する總標の文と考へられねばならない。故に、單に通達位のみに限らず、又修習等の諸位に關しても、之を豫想して述べてゐるものであると見なければならないのである。が然し、今次第順序を追ふて云へば、それは當然、直接的には趣入通達を豫想しての文であると云ふのには異論はないわけである。故に、『決定藏論』の說相では、必ずしも通達・修習等の諸位に關する總標とはなつて居らず、直ちに趣入通達に對する標示となつてゐる樣に見受けられるのである。

『瑜伽師地論』の說くところに從へば、趣入通達の相を明して下の如く云つてゐる。卽ち諸の異生ならば、轉識を緣じて境と爲し、作意方便して心に住し、而して能く最初の聖諦現觀に入ると說いてゐるのであつて、未見諦の者では、一切種子阿賴耶識に通達することが出來ないと明してゐるのである。卽ち、聲聞ならば聲聞の正性離生に入り、菩薩ならば菩薩の正性離生に入つて一眞法界に通達し、通達し終つて初めて阿賴耶識に通達することが出來るのである。而してその時に於て、又能く一切の雜染を觀察し、自身がその煩惱の爲めに縛されてゐることを了知するのであると說いてゐる。卽ち文意によれば、見道に於て根本無漏智を發して眞如を契證し、然る後に、後得智によつて了了として賴耶はこれ諸法の根本であると云ふことを見

るのであると述べてゐる。慈恩大師は、文中に「轉識を緣じて」とあるところに問題をかまへて、『攝大乘論』では、菩薩は最初に先づ如實因緣、卽ち阿賴耶識を學すとあるから、此處に轉識を緣ずると云ふのは『攝大乘論』に違するではないかと疑難を提出し、然る後に、それに對して次の如き二解を出してゐるのである。卽ち一には、菩薩は、實は地前に於ても阿賴耶唯識觀を作すけれども、三乘に通じて云ふから「緣轉識」と云ふのであると云ひ、二には、皆第八を緣ずるのであるが、未見諦のものは結極自の第六の影像を緣ずるに過ぎないから「緣轉識」と稱するのだと通じてゐる。[4] 道倫は『倫記』に於て、未だ阿賴耶識に通達してゐないから「緣轉識」と云ふのだと稱してゐるが、[5]今の論文からすれば、慈恩の後解が親しい樣に思はれる。趣入通達に關する『瑜伽師地論』と『決定藏論』との義は、大體に於て一致してゐるが、然し或る意味に於ては可なり大なる相違もある。それは『瑜伽師地論』では、聖諦現觀に入ることに依つて、阿賴耶識に能く通達すると云ふ意味になつてゐるところが、『決定藏論』では「通達」とはなつて居らずに「破壞」或は單に「破」と云はれてゐるのである。此の點は、宇井博士も注意せられて、「決定藏論は凡夫が進みて四諦を證して眼智明慧を得れば阿賴耶識を破壞すとなすが、瑜伽論とは說が異つてゐる」[6]と云つてゐられる通り「通達」と稱するのと「破壞」と云ふのとは、文字の使用上可なり大なる相違があるに違ひない。果して然らば、此の兩論の相違を如何樣に處置すべきであるのか、卽ち一考する必要がある。

『瑜伽師地論』に說かれてゐる「通達」とは、その文字の示す如く、ものの眞相、或は實相を如實に

體達する意味であらねばならない。即ち『瑜伽師地論』前後の文を通じて、その全般の意味を觀察するに、此處に「通達」と稱せられてゐる事によつて、その爲めに前後の文意に矛盾を來し、取意の上に於て意味が通じないと云ふ様な懸念は全然ないのである。然るに他方、『決定藏論』に於ける「破壞」或に「破」と云ふ言葉は、その言葉の有する意味によつて推定するに、それはあるものの組織が破壞せられ、解消することを意味してゐるものでなければならない。具體的に云へば、四諦を證し、眼智明慧を得ることによつて阿羅耶識が破られることの意味、それは、もつと直接的に云へば、阿羅耶識の體が滅してしまふと云ふことを意味せしめてゐるものだと考へられるのである。斯くの如く、兩論に於ける言葉を、文字通りに解することによつて、吾々は『瑜伽師地論』と『決定藏論』との間に、可なりに大なる意味の相違を發見すのである。此の相違を單にそのまゝ放置して置くことには、何等の妨げはないのであるが、然し此處に、別な意味に於て一個の問題が生ずるのである。即ちそれは、「破壞」と云ふ意味を、上の如く釋するとき、『決定藏論』自身の上に於て、前後の文意が通じなくなる結果が生ずるのである。若し「破壞」と云ふ言葉に、如上の解釋をほどこして、然も『決定藏論』に於ける前後の文意に、何等の矛盾もなく意味が通じうるならば、吾々は、單に兩論に於ける義の相違として見逃し得るのであるが、然し然う釋することによつて、それ自身前後矛盾に陷るのであるならば、吾々は「破壞阿羅耶識」に關して、再び考へ直さねばならぬと云ふことになる。果して然らは、「破壞阿羅耶識」を上の如く解することによつて、前後の文に如何なる矛盾を來すかと云ふに、それは現に今、四諦を證し、眼智明慧

を得すること、卽ち見道に於て阿羅耶識を破壞すると稱しながら、『決定藏論』に於ては、直ぐ次に、同じく不退地、卽ち見道に入ることによつて阿羅耶識を能く見ることが出來ると云ひ、或は又、見道以後に於て一切煩惱の種が聚つて阿羅耶識中に在ると云ひ、更に先に「破壞阿羅耶識」と稱しながら、修習位に於て修習し終り、究竟に達する時に、再び「斷阿羅耶識」と云ひ「阿羅耶識滅」と稱してゐる樣なことがあるのである。若し『決定藏論』の如く、見道に於て、旣に「破壞阿羅耶識」と云ふならば、見道以後に於て、或は阿羅耶を見ると云ひ、或は更に再び阿羅耶を斷ずと稱することは、全くそれ自身前後矛盾であると云はねばならない。故に吾々は「破壞阿羅耶」と云ふ言葉の意味を、旣に述べた如く、見道に於て阿羅耶識の體が滅してしまひ、見道以後にあつては阿羅耶識が存しないと云ふ樣に取ることが出來なくなつたのである。果して然らば、『瑜伽師地論』の如く、通達と云ふ意味に解すべきかと云ふに、破壞を直ちに通達と解するのは餘りにも文字を忘却した得手勝手な釋であつて、到底萬人の認むるところとはならないのであらう。

結極吾々は、最後の手段として、見道に於て破壞せられると稱せられる阿羅耶識と、見道以後に猶ありと云はれてゐる阿羅耶識と、同一名を以て稱せられながらも、その內容に立入つて考察するとき、そこに相違の意味を有してゐないであらうかと云ふことを考察せねばならぬ場合にまで到達したのである。斯くの如き考へを以て、今段に於ける『決定藏論』の阿羅耶識の取扱ひ方を見ると、明瞭に兩樣の扱ひ方が表示せられてゐるのである。更に推測を用ひるならば、或は三樣の扱ひ方がある樣にも思はれる黠がある。先づ阿羅耶識の取扱ひ方に於ける兩

様の表示と云ふのは、第一には、阿羅耶識を雜染の根本となす段に於て、阿羅耶識を以て煩惱の根本となすと云ひ、流轉法の本となすと稱してゐるのであるが、その場合には、順解脫分・順決擇分に於ける善の根本となるなどと云ふことは一向に考慮に入れてゐないのである。然るに第二には、その次に來ると、順解脫分・順決擇分の善根の種となることをも考慮に入れて、有漏三性一切の根本であるとして經說を引用してゐるのである。同じく阿羅耶と云ふ名稱を用ひながら、右の如き兩樣の扱ひ方をなしてゐることは、明らかに論文に示してゐる通りである。

次に論文には、その狀況は明示してゐないが、見道以上に於て阿羅耶の存することは、旣に一言した如く、『論』に修道位に於ける煩惱の種が、阿羅耶識中にあることを述べてゐること、或は又究竟位に達するときに「斷阿羅耶識」と稱してゐることなどによつていなむことの出來ない說相となつてゐるのであるから、さらに見道以上に於ける阿羅耶識の扱ひ方がなければならないと思はれるのである。『瑜伽師地論』に於ては、卷第二及び卷第五十七等に於て、見道以上に、猶ほ阿賴耶識の體が存在してゐることが明瞭に推定せられる文があるのであるが、『決定藏論』は惜した哉、それらに相當する部分が缺けてゐるのであるから、『瑜伽師地論』に於てなされてゐる程明確ではないにしても、兎にも角にも、右の文に於ける如く、見道以上に阿羅耶識が諸法の根本として何等かの役目を有してゐなければならないことだけは推定が出來るのである。斯くの如く考察してくると、同じく阿羅耶と稱するも、廣い意味で云ふ場合と狹い意味を與へてゐる場合と、意味內容に種々の不同があるわけである。果して然らば、四聖諦を證得し、

眼智明慧を得て能く破壞する阿羅耶識には、如何なる意味內容が與へられてゐるのであるかを考へてみなければならない。同時に又吾々は、四聖諦を證得すると云ふことは、具體的に云へば、一體如何なる意味のことを述べてゐるのであるかを知る必要がある。それは、無漏智を中心として相應の心心所等が一團となつて四諦を觀じ、苦を知り、集を斷じ、滅を證し、道を修してゐる實踐上の事實を說いてゐるのである。これは、大小兩乘に通じて、共に認容せらるべきことである。卽ち此の實踐上の事實に着眼して、而して「破壞阿羅耶識」の意味內容を考へると、恰も雜染の根本であると云つた阿羅耶識に關して、『決定藏論』では「是を以て阿羅耶識は一切の本たり、現在世の中にては是れ苦諦の體なり、未來世の中に能く生ずる集諦なり、是れ一切の煩惱の根本と爲るなり」と稱してゐるのであつて、集諦の因、煩惱の根本としてゐるのである。果して然らば、四諦を證得すると云ふ實踐的事實と、阿羅耶識を煩惱の本、集諦の因としてゐる扱ひ方と、兩者を合せ勘へるならば、「破壞阿羅耶識」と稱した阿羅耶識の內容が、自ら明瞭になる。卽ち此處に「破壞阿羅耶識」と稱した論文の意は、阿羅耶識の體が滅してしまつて、今後阿羅耶識が存在しないと云ふ意味ではなく、煩惱を滅し、煩惱の根本たる種子賴耶を破壞する意味となる。否然うでなければならないのである。然し、右の敍述は、極めて概括的な議論に關して云つてゐるのである。それは「破壞阿羅耶識」の內容を規定する方針を示したまでである。既に、右の如く方針が示されたならば、吾々は、更に精細に、今の論文を眺めて、嚴密にその意味內容を考究する必要がある。何とならば、此處に煩惱を滅し、煩惱の種子を滅すると云つたところで、

それは決して全部の煩惱を滅することを意味するのではないからである。何とならば、現に論文にも、なほそれ以後に於て煩惱の存在が明示されてゐるからである。果して然らば、如上の規定のみでは、學者をして却つて疑問を生ぜしめることになる。此處に於て、吾々の着眼せねばならぬことは、四諦を證得する能行の人を稱して、玄奘譯では異生と云ひ、眞諦譯では凡夫と云つてゐるのであるがその異生、或は凡夫に關してである。此處に阿羅耶識と云つてゐるのは、だから更に意味を限定して云へば、異生、或は凡夫の根本たるところのものを指示して阿羅耶識と稱してゐることにならねばならぬ。故に此處で云ふ「破壞阿羅耶識」の意味は、夫凡が四諦を證得し、無漏智を發することに依つて、凡夫の根本たる阿羅耶識を破壞するのだと云ふ意味にまで阿羅耶識の意味が限定せられてさしつかへないわけである。然るに異生と云ひ、凡夫と云ふことを、『論』では、

瑜伽師地論

云何異生性、謂三界見所斷法種子唯未「永害」量名「異生性」(7)、

決定藏論

凡夫性者、三界見苦所斷煩惱種子未斷名「凡夫性」(8)、

と規定してゐるのであつて、卽ち見所斷の種子上に凡夫なるものを假定してゐるのであるから、隨つて「破壞阿羅耶識」と云ふことは、實は凡夫の根本を破壞すると云ふ意味とならねばならないのである。果して然らば「破壞阿羅耶識」と云ふことは、結極一切の煩惱の破壞を意味するものではなくして、見苦所斷の煩惱の種子、換言すれば、分別起の二障の種子を破壞すると云ふ

意味のものでなければならないことになるのである。『論』に見道のことを正性離生と云つてゐるが、その離生と云ふことは、生死の根本たる煩惱を離れる意味に他ならない。然し煩惱を離れると云つても、一切の煩惱を離れると云ふ意味ではなく、見惑を離れると云ふ意味に他ならないのと同樣である。右の如く解することに依つて、吾々は、『決定藏論』の前後を通貫するも、何等の矛盾をも感ぜず、易々樂々として論文の意を解しうるのである。果して然らば、旣に大いなる相違の如く考へられて來た兩論の表現法は、その精神を把持する限り、決して相違のものではなく、却つて一致の論であるに過ぎないことが理解せられる。果せる哉、兩論の所說を見るに、入見道することによつて、一は阿羅耶識に通達すると云ひ、一は阿羅耶識を能く見ることを得と稱してゐるのであつて、全く合致する敎說であることを示してゐるのである。

右の如く解することによつて、『瑜伽師地論』の通達と『決定藏論』の「破壞阿羅耶識」とに關する表面上の相違は何等の問題でなく、內面に於て却つて一致の說であることを證し得たのであるが、果して然らば、論者或は、又次の如き問題を提出してその回答を求むるに至るであらう。卽ちそれは、『決定藏論』に、

得眞如境智增上行故、修習行故、斷阿羅耶識、卽轉凡夫性、捨凡夫法、阿羅耶識滅、(9)

と云ふ文があるが、此の文に對して、汝は「得眞如境智增上行故、修習行故」と云ふ論文を根據として、これは、旣に入見道以後、修習位に於ける修道を經過して後の阿羅耶識の斷滅を說いてゐるのであると云ふであらう。果して然らば、此處に、或は「轉凡夫性」と云ひ、或は「捨凡夫法」と稱して

ゐるのは、上の凡夫性の規定よりすると、確かに矛盾を來すではないか、卽ち前には、凡夫性と云へば、旣に入見道當初に於て捨せられてゐなければならぬはずであるのに、此處では、凡夫法が恰も修習位を經過して後に捨せられるが如き口吻を漏してゐることとなる。これは一體どうしたことであらうか。或は又、飽くまで凡夫法の文字に依つて釋するならば、此處の文章は汝の言の如く、見道修道等の一般的概念を以て釋すべきものではなく、此の一段は全部入見道のことを說いてゐるものであつて、此處に凡夫性を轉捨して阿羅耶識の斷滅を說いてゐる如く、前の「破壞阿羅耶識」の文も、亦文字通り阿羅耶識全體の斷滅を意味せしめては如何と云ふ反對論も考へられるわけである。此處に、凡夫性、或は凡夫法の轉捨が說かれてゐると云ふことに對する疑難は誠にもつともな疑難である。然しそれを以て、故に此處の一段全體を以て、入見道の說相なりと斷ずるのは不可である。何とならば、そうすることに依つて、更に更に如何に多くの矛盾がもたらされねばならないかと云ふことを無視しての疑難であつて、軌を逸することも甚だしいと云はねばならぬからである。が然し、此處の凡夫性を解決することが出來ない以上、然うした疑難は當然受けねばならないものであらうし、又前の如く、阿羅耶識を凡夫性の根本と解して、見苦所斷の煩惱の種子なりと稱した結論にも、當然動搖を免れ得ないであらうから、吾々は此處の凡夫性を次の如く解決して上來の說を支持することとする。

旣に述べた如く、凡夫性とは三界の見苦所斷の煩惱の種子上に假立するところのものであると『論』には述べてある。然るに『瑜伽論記』中には、景法師の說として、

景云、具縛見斷煩惱種子假立立異生性、以障初入聖故、道理見斷煩惱業及異熟、並應建立異生性體、但以種子恒相續故偏建立[10]、

と述べられた文章がある。その意味は、理實には單に種子のみにあらず、見斷の煩惱業、及び異熟をも亦凡夫性の體となすべきであると云ふことである。高範の『法相義依釋』も、亦此の景師の說を以て實理としてゐるのである。此に因つて之を見るに、入見道に於て、見所斷の煩惱・業及び煩惱の種子なる凡夫性は斷じられたけれども、然し異熟識は相續してゐる。それが捨せられるのに就いては、無間道捨と解脫道捨との兩義があるが、兎にも角にも、その異熟識は一切の因位に通じて相續してゐる。卽ち今やまさに佛果菩提を證せんとするその時に、異熟識なる阿羅耶識は轉捨せられるのである。その異熟識は、景法師の云ふ如くまさしく凡夫性である。卽ち『論』に「阿羅耶識を斷ず」と稱してゐることと、「卽ち凡夫性を轉じ凡夫法を捨し」と稱してゐることとは、同一の意味を繰り返してゐるまでのことである。故に、斯くの如く解することによつて、凡夫性に關する上の如き疑難は、異存なく解決し得るのである。

斯くて初地入見道に於て凡夫性を捨した行者は、更に進んで修習に入り、此の位に於て煩惱に攝せらるる諸行の種子をば、阿賴耶識中に於て一聚と爲し、更に增上に發起せられる無漏智によつて修習し、修習するが故に、遂に一切雜染の根本たる異熟阿賴耶識を斷じ、遂に佛果究竟を得るに至るのである。而して『論』には、最後の究竟佛果に證入する光景を述べて、

瑜伽師地論

由縁眞如境智修習、多修習故而得轉依、轉依無間當言已斷阿賴耶識、由此斷故當言已斷一切雜染、當知轉依由相違故能永對治阿賴耶識(11)、

決定藏論

得眞如境智增上行故、修習行故、斷阿羅耶識、即轉凡夫性、捨凡夫法、阿羅耶識滅、此識滅故一切煩惱滅、阿羅耶識對治故證阿摩羅識(12)、

と說いてゐるのである。卽ち此處に、一方には阿摩羅識と云ひ、一方には轉依と云ふ譯語を用ひてゐるのであるが、これが又々學界の大問題となつてゐるのである。『論』には、或は阿摩羅識(amalavijñāna)と云ひ、或は轉依(āśrayaparāvṛtti)と稱してゐるのであるが、此の兩樣の言葉は、單に言葉のみの相違か、或は思想內容の相違をも表はしてゐるものであるか、その同異如何と云ふ問題が新たに生じたわけである。玄奘所傳の新譯唯識系統に於ては、旣に慈恩が『唯識述記』其の他に於て明示してゐる如く、阿摩羅識とは淨分の第八識のことか或は眞如實性のことであると云ふ取扱ひ方に終始一貫してゐるのである。然るに一般の學者は、阿摩羅識とは如來藏自性淸淨心を意味するものであるとして、第八識とは全然別個の存在だと稱し、玄奘系の云ふ轉依の如き消極的な意味のものでないと釋し、此の區別を以て性宗と相宗との相違中の一大要件としてゐるのである。だが予自身の見解から云ふと、如上兩樣の解釋は、何れも支那に於ける攝論宗や唯識宗などの考へ方を、そのまゝ移植して兩論を推定してゐる樣に思はれてならない。然し彌勒の論書として攝論宗と唯識宗との對立から云へば、確かに然うである。

の、然も同本異譯と稱せられる『決定藏論』と『瑜伽師地論』との間に、然う判然たる區別があるかどうか、大省一番、更に考慮を要する餘地がないではなからうか。故に此處では、兩論は兎に角にも同一人の手に依つて製作せられた同一本であつて、但單に、飜譯者が異なるのみであるから、一致すべきところにこそその面目があるのであると云ふ立場に立つて、本論を考察して見度いと思ふのである。而してその相違の如きは、多くは後人の見解に屬するものが多いのであるから、別に節を改めて之を論ずることとし、次には、直ちに『論』の所明に從つて、阿賴耶識と轉識との成・不成就に關して述べることとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, b)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, b)。
(3) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, a)。
(4) 瑜伽師地論略纂卷十三(大正藏經四三P. 178, b)。
(5) 瑜伽論記卷十三上(P. 45, b)。
(6) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 747)。
(7) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇P. 587, b)。
(8) 決定藏論卷中(大正藏經三〇P. 1024, c)。
(9) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, b)。

(10) 瑜伽論記卷十三下(P. 14, b)。
(11) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, c)。
(12) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, b)。

第六項　阿賴耶識と轉識との成・不成就に就きて

阿摩羅識と轉依との同異如何、關係如何と云ふ問題が猶ほ殘されてゐるのであるが、問題の性質上、その議論は之を次に廻し、先づ此處には、阿賴耶識と轉識との成・不成就に關して述べることとする。『瑜伽師地論』によれば、既に以上を以て心意識論に關する評論を終り、「是の如く已に勝義道理に依つて心意識の名義差別を建立せり、此の道理に由りて三界等の諸の心意識の一切の雜染清淨の道理に於てまさに隨つて決了すべし」と結論し、續いて阿賴耶識と轉依との成・不成就に關して次の如く四句を作つてゐるのである。即ちその文によるに、

瑜伽師地論

或有成就阿賴耶識非轉識、謂無心睡眠、無心悶絕、入無想定、入滅盡定、生無想天、

或有成就轉識非阿賴耶識、謂阿羅漢、若諸獨覺、不退菩薩、及諸如來住有心位、

決定藏論

一者如人無心眠時、迷悶心時、入無想定、生無想天、阿那含人入滅盡定、此五種人有阿羅耶識則無六識、

二者阿羅漢、及辟支佛、不退菩薩、如來世尊、此四種人以有心處有於六識無阿羅耶識、

或有俱成就、謂餘有情住有心位、

或有俱不成就、謂阿羅漢、若諸獨覺、不退菩薩及諸如來入滅盡定、處無餘依般涅槃界、(1)

三者凡夫之人、須陀洹、斯陀含、阿那含、以有心處、有六識、有阿羅耶識、

四者諸阿羅漢、及辟支佛、菩薩、世尊入滅盡定、又世尊入無餘涅槃、無阿羅耶亦無六識、(2)

と稱してゐるのである。右の四句分別に依つて、如何にもよく諸識の起と不起とに關する考へが整理せられてゐるのであるが、然し、特に右の文を引出して此處に論ずる所以は、既に八識思想の成立を論ずべき場合に論ぜねばならないものであつたのを、述べ得なかつた關係に依るのである。と云ふのは、『瑜伽師地論』で轉識とある言葉が、恰も『決定藏論』では六識と稱せられてゐることとよりして、宇井博士は、『決定藏論』にも『瑜伽師地論』にも、第七識などと云ふ別體の識を認めてゐないから轉識が一方では六識となつてゐるのであると云ひ、八識成立說の反證とせられてゐるのである。此の反證に對して何等觸れてゐなかつたから、簡單に此處に述べることにする。自分は先づ第一に、轉識と云へば必ず七識を併せ意味するものだとせられる博士の見解が先づ不審でならない。『瑜伽師地論』の中に於ても、轉識と稱して或は特定の一識を指示することもあるし、或は二識を指示することもある、乃至七識を併せて指示してゐることもある。それは『論』の編纂者の任意であつて、轉識と云つたからとて、必ず七を含めしめねばならぬと云ふ様な約束はどこにもないのである。今も轉識と稱してゐるが、それは

『決定藏論』に六識となつてゐる如く、『瑜伽師地論』の纂編者は、もとより六識と云ふことを意味せしめて述べてゐるのである。何となれば、それは『決定藏論』の文がなくとも、『瑜伽師地論』に於ける後段の文を讀めば、自然と六識でなければならぬことが理解せられる。即ち第一句に於て「非轉識」と稱して無想定と滅盡定とをあげてゐるのであるから、此處に云ふ轉識が、當然六轉識でなければならぬことは明瞭である。若し轉識と云ふ言葉がまぎらはしいと云ふならば、六識と稱しても何等差支へはないわけである。隨つて、此處に轉識中に第七識を併せてゐないから、だから『瑜伽師地論』や『決定藏論』に於ては、末那識などと云ふ樣な思想はなかつたのであるなどと云ふ樣な主張は、全く根據のない主張だと云はねばならない。又宇井博士は「略纂はここの阿賴耶識は特に我愛之所取心としての阿賴耶識を指すと解するが、これは此處の文に所謂第七識が考へられて居らぬから、強いて阿賴耶識の第七識に執せらるる方面を指すとし、以て第七識を含ましめむとする意圖の釋である」と稱し(3)、慈恩大師の釋が、何等かの底意があつてなされたかの如く云つてゐらるるが、果して慈恩の釋が然うとられねばならぬ釋し方であらうか。否慈恩の釋がなくとも、此處では慈恩の釋の如く解せねば却つて意味が通じないのである。何となれば、下の轉依、並に阿摩羅識の議論中に於て述べ樣と思つてゐるのであるが、阿賴耶識を斷じて果圓滿の轉依を得するのは、唯佛果究竟の位のみであるからである。果して然らば「非」阿賴耶」、即ち阿賴耶識の不成就が許さるるのは、唯如來のみと云はねばならぬのである。然るに今の四句分別に、如來の他に阿羅漢・獨覺・不退菩薩等が「非」阿賴耶識」中

に含められてゐるのはどうしたことであらうか、全く解釋に苦しむのである。然るに阿羅漢・獨覺等の如きは、法執未斷なれども、既に生空を證せるものを加へてゐると云ふ事實に立つて再考したならば、此處に意味する阿賴耶識が我愛の所取處としての意味のもとに規定せられてゐると云ふことが當然考へ出されねばならないのである。『解深密經』乃至それ以前より、阿賴耶は能・所藏を以て釋せられるのが普通であつたのである。然るに『攝大乘論』に至つて能・所・執の三藏を以て釋せらるるに至り、無性に至つては特に執藏釋に重きを置き、護法に於ては執藏釋こそ阿賴耶識の特質中の特質として殊に重要視せらるるに至つたのであるが、二藏釋と三藏釋との中間に位するものが、まさしく『瑜伽師地論』である。既に屢々述べた如く、『瑜伽師地論』の末那識思想に於ける愛藏思想が、他の契經等に現はれた愛藏思想と合流して、遂に『攝大乘論』の三藏釋と發展せしめてゆくのである。卽ちその事實から考へても、今の様な阿賴耶識の觀察の仕方が『瑜伽師地論』に存してゐると云ふことは、極めて興味のある問題であつて、此の時に、既に無著を經て無性・護法等に至る取扱ひ方があることは、學者としては寧ろ注意せねばならぬ一大問題であらねばならない。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 582, a)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, c)。
(3) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 755)。

第三節　阿摩羅識と轉依

第一項　總　說

同一の原本であるあべき『決定藏論』と『瑜伽師地論』との間に於て、然も共に同一の意味を述べてゐなければならない場所に於て、一方には阿摩羅識と譯せられ、他方には轉依と譯せられてゐるのであるが、此の兩樣の譯語の相違が、單なる言葉の上の相違であるのか、それとも、その言葉に含まれてゐる思想上の相違に因る爲めであるのかと云ふことを決定することは、思想史上極めて重大な意味がある。此の問題に關する解明は、既に『瑜伽師地論』の翻譯せられた唐代當時より起つてゐるのであつて、人々は、各々その所屬の學系に從つて自派に有利な樣に解釋せんとしてゐるのである。而して今日に到るも、猶ほ依然として學者の間に確定した定說がない樣である。因つて以下、先づ從來の所說を檢し、然る後に、本論に於ける予自身の所見を述べることとする。

第二項　阿摩羅識に關する從來の所說

阿摩羅識 (amalavijñāna) と云ふ言葉は、『決定藏論』に限らず、眞諦三藏の翻譯に於ては隨處に使用せられてゐる言葉である。例せば今問題となつてゐる『決定藏論』を始めとして、『三無性論』『十八空論』『轉識論』等に至るまで、隨處に說かれてゐる言葉である。而して古人は勿論、近

代の研究家と雖も、其等の論典に現はれた阿摩羅識なるものを、悉く同一意味のものとして取扱つてゐるのであつて、其の取扱ひ方に兩說があるのである。故に從來の所說よりすると、『決定藏論』と『瑜伽師地論』との間の單なる問題ではなく、更に廣く、眞諦三藏所傳の教系と、玄奘三藏所傳の教系とが、相違するか一致するかと云ふ全般的な問題にまで押し擴げられるのである。然るに今は、彌勒論書としての『決定藏論』と『瑜伽師地論』との間の問題としてみるのであるから、自らその意味が限定せられるのであるけれども、然し從來の所說を、又そのまゝ今の問題に移すも、何等差支へはないわけである。

阿摩羅識に關する從來の所說を考察するに、確かに兩系統の異說があると云ひ得る。即ちその一は舊譯系統の所說であり、その一は新譯玄奘系統の所論である。因つて次下、前者舊譯の系統に屬する說より述べることにする。

舊譯系統の所說を一言にして云へば、新譯系統の人々が識體を八と限定するのに對し、舊譯系統の人々は、八識以上に更に第九識を立て、その第九識として今の阿摩羅識なるものを當篏めるのである。例せば天台の『金光明經玄義』卷上には、

云何三識、識名爲覺了、是智慧之異名爾、菴摩羅識是第九不動識、若分別之即是佛識、(1)

と云ひ、湛然の『止觀輔行傳弘決』卷三之一には、

菴摩羅九識名清淨藏、即是正因、唐三藏不許此釋、云第九乃是第八異名、故新譯攝論不存第九、地論中亦無第九、但以第八對於正因、第七對於了因、第六以對緣因、今依眞諦、(2)

と稱してゐるのである。或は圓測の『解深密經疏』を檢するに、『疏』卷十一に、

二眞諦三藏、依決定藏論立九識義、如九識品說、……第九阿摩羅識、此云無垢識、眞如爲體、於一眞如有其二義、一所緣境名爲眞如及實際等、二能緣義名無垢識、亦名本覺、具如九識章引決定藏論九識品中說、三大唐三藏依瑜伽等及護法宗唯立八識、不說第九、[3]

と云ひ、或は『仁王經疏』卷中本を見るに、

眞諦三藏總立九識、一阿摩羅識、眞如本覺爲性、在纒名如來藏、出纒名法身、阿摩羅識此云無垢識、[4]

と傳へてゐるのである。其の他、律の定賓、瑜伽の道倫、華嚴の淸涼等、唐代に於ける學匠達の著述中には、各々眞諦三藏所傳の敎系が、阿摩羅識をば第九識としてゐること、或はそれを如來藏と同一視してゐること等を說いてゐるのであつて、然も玄奘系統の人々が、その說を認容しないことをも併せて說いてゐるのである。

右の如き舊譯系統の阿摩羅識觀に對して、新譯系統の人々が如何なる立場を採つたかと云ふに、新譯系統に於ては、識體は飽くまで八であつて七でも九でもないことを原則となし、その八識說に立つて阿摩羅識なるものを考察してゐるのである。卽ち慈恩の『唯識述記』卷三末には、

論或名無垢識至所依止故、述曰、唯無漏依、體性無垢、先名阿末羅識、或名阿摩羅識、古師立爲第九識非也、然楞伽經有九種識如上下會、[5]

と稱してゐるのであり、而してその會するところを見るに、同じく『唯識述記』卷一本に、

楞伽經說、八九種種識如水中諸派說有九識、即是增數、顯依他識略有三種、廣唯有八、離於增減故說唯言、楞伽經中兼說識性、或以第八染淨別開故言九識、非是依他識體有九、亦非體類別有九識、(6)

と稱し、眞如實性、或は第八識の淨分を第九と稱したまでであつて、別に依他の識體の第九識なるもの、或は諸八識に對する意味での別類の第九識なるものがあるのではないと稱してゐるのである。慈恩の所說は、直接には『楞伽經』の文に關する釋明であるが、然し明らかに「古師立爲第九識非也」と舊譯系經の說をもあげてゐるのであるから、表面は『楞伽經』に關して述べてゐるのであるが、實には勿論古師の所立をも含めて之を批評してゐるのである。右の如き阿摩羅識に關する從來の說は、要するに之を第九識如來藏と見るか、それとも識性、或は淨分の第八と見るかと云ふ、新舊兩系統の主張に分れるのであるが、此等の說は、果して『決定藏論』の謂ふ阿摩羅識の如實の釋と云ひ得るであらうか、次下『決定藏論』と『瑜伽師地論』との所說を檢して予の見解を述べ、併せて從來の所說への批評に代へることにする。

註

(1) 金光明經玄義卷上（大正藏經三九 P. 4, a）。
(2) 摩訶止觀輔行傳弘決卷三之一 (P. 28, a)。
(3) 解深密經疏卷十一 (P. 5, a—b)。

(4) 仁王經疏卷中本(大正藏經三三P. 400,b)。
(5) 成唯識論述記卷三末(P. 79, a)。
(6) 成唯識論述記卷一本(P. 48, a)。

第三項　阿摩羅識及び轉依に關する私見

阿摩羅識と轉依とに關する從來の所說が、兩者を全く相異なるものとして理解してゐたことは上來の所說によつて明瞭であるが、今此處に、兩論に述べられてゐる阿摩羅識と轉依とに關する論述を比較するに、從來の所說を無雜作に承服することが出來ない樣に思はれるのである。卽ち先づ、兩論に於ける敍述を比較研究する爲めに、兩論の文を對照して出してみると、卽ち次の如くである。

瑜伽師地論	決定藏論
一、阿賴耶識體、是無常、有取受性、轉依是常、無取受性、緣眞如境聖道方能轉依故、	一、阿羅耶識、是無常、是有漏法、阿摩羅識是常、是無漏法、得眞如境道故證阿摩羅識、
二、阿賴耶識恒爲一切麁重所隨、轉依究竟遠離一切所有麁重、	二、阿羅耶識爲麁惡苦之所追逐、阿摩羅識無有一切麁惡苦果、
三、阿賴耶識是煩惱轉因、聖道不轉因、	三、阿羅耶識而是一切煩惱根本、不爲聖

轉依是煩惱不轉因、聖道轉因、應知、但
是建立因性、非生因性、
四、阿頼耶識令於善淨無記法中不得自
在、
轉依令於一切善淨無記法中得大自
在(1)、

道作根本、
阿摩羅識亦復不爲煩惱根本、但爲聖
道得道得作根本、阿摩羅識作聖道依
因、不作生因、
四、阿羅耶識於善無記不得自在(2)、

右の中、第四條の『決定藏論』の文は、後半を缺いた形となつてゐるのであるが、『瑜伽師地論』の文に準じてその意味を解すべきである。卽ち右四個條の文に依るに、一方には阿摩羅識となつてゐるところが他方には轉依となつてゐるのであるが、その阿摩羅識の內容と轉依の內容とは、後代の學者の云ふ如く、相違のものとは考へ得られないのである。兩論に於ける說明によつて阿摩羅識、或は轉依の內容を規定すると、第一條によつて、それが常であり無漏法(無取受性)であること、然もそれは眞如の境を證得したる境識俱泯、能所平等の聖態であることがわかるのであり、第二條によつて、それは一切の麁重を遠離してゐると云ふことがわかり、第三條によつて、それは聖道の生起する因である、但しその生起する因と云ふ意味は、依因とはなるが生因だと云ふのではないと條件を附してゐることがわかり、第四條に於て、それは善淨無記法中

に於て大自在を得と稱してゐることがわかるのである。右の中、第二條と第四條の規定よりは、第一條、第三條の規定が本質的であり、轉依、或は阿摩羅識を考察する上に於て重要であることは論を待たない。然もその中の無漏であると云ふ規定も亦自明の理であるから問題とするに足らないから、特に此處に吟味を要するものは、「常」と云ふことと「得二眞如境一道故證二阿摩羅識一」「緣二眞如境一聖道方能轉依故」と云ふこと、それから「建二立因性一非二生因性一」「作二聖道依因一不レ作二生因一」と云ふ右三項の概念に就いてである。その中第三項に關しては、宇井博士も「倫記に轉依は聖道に望むれば但増上緣及び所緣緣と爲つて聖道を建立するのみこれ因緣になるにあらずと釋せらるるが、決定藏論の作聖道依因不作生因も此の意味であらう(3)」と稱して道倫の解釋に從つてゐられる通りであり、而して此の道倫の釋は、まさしく轉依を眞如と解したものであるから、此の問題はまづ解決したと云つてよい。次に、第一項の「常」と云ふ規定も、隨つて此の中に攝屬せしめらるべきものであるから、吾々は先づ第三、第一の兩項よりして、轉依、或は阿摩羅識とは眞如の意味であると云ふ一結論を得たこととなる。次に第二項の規定であるが、自分はその規定を、前には「眞如の境を證得した境識俱泯、能所平等の聖態」と稱したのであるが、『論』自體はともに同一內容を表示してゐるのでなければならないのに、兩論の規定を如何樣に釋するかに就いては、宇井博士も示されてゐる如く、後代に於ては性宗と相宗との間には可なり著しい相違が出來たのである。勿論此處の釋を、直ちに護法の釋の如く解するのはゆき過ぎた釋であるが、同時に全く境識俱泯の眞如だと云ふ、攝論宗風の釋義も、亦同樣に公平な判斷だとは云へな

るなどと解するのは猶更如何かと思はれる。玄奘譯、並に新譯唯識系の人々の著述には、往々にして「緣」と「證」とを區別しながら、又無雜作に混同して用ひてゐることもある。今の緣は、勿論證の意味であるのであつて、證は證得の意味であるから、又單に得と稱してもよいわけである。隨つて「得眞如境」も「緣眞如境」も同意の異譯に過ぎないものであらう。斯くの如くして論文を考察するとき、眞如の境を得る道と云ひ、眞如の境を緣ずる聖道と云ふ道は、所謂或は所緣の眞如を能く得し、能く緣ずるところの智を意味するものと必然的に解せられるのである。卽ち第二項の意味する轉依、或は阿摩羅識なるものは、根本無分別智でなければならないのである。但し此處に注意すべきことは、今云ふ根本無分別智なるものが、阿摩羅識と云はれ、轉依と稱せられることは、實に實踐的立場に於て云はれるのである。此の點が充分理解せられない以上、論文の本質は把握し得られないのである。又此の點が、同じく阿摩羅識と云ひ、轉依と稱しながら、それを眞如とせられた第一項及び第三項の解釋と非常な相違のあることも示すものである。眞如とせられた釋は、實踐的な立場にのみ於て轉依なり阿摩羅識なりを說いたものではない。それは、多分に論理的な立場を加味して述べてゐるのである。然るに根本無分別智とする今の釋は、全く實踐的な立場に於て釋してゐるのであるから、眞如を契證し、境識俱泯、能所平等と云ふ聖態を出して之を說いてゐるのである。然うでなければ、それを實踐的立場に於て說く以上、單なる根本無分別智などと云ふ樣な言葉を使用することは、性質上出來ないの

である。だが境識倶泯、能所平等と云ふ實踐的論述も、「得眞如境」「緣眞如境」と云ふ言葉を考慮して、論理的な敍述の形になほすと、此處で云ふ阿摩羅識或は轉依の體をば根本無分別智だと云ひうるのである。故に、阿摩羅識と云ひ轉依と云ひ或は無分別智と云ふも、結極は同一の意味を表現した言葉に過ぎないのであつて、そのことは眞諦譯の『轉識論』に明瞭に現はれてゐる。卽ち『轉識論』によれば、

是名無所得非心非境、是智名出世無分別智、卽是境智無差別、名如如智、亦名轉依(イ)

と稱し、非心非境境智無差と稱しながら、獨且つ智の名を與へてゐるのであり、之を又轉依と稱してゐるのである。而して此の如如智は、とりもなほさず阿摩羅識に他ならないものであるから、眞諦自らが阿摩羅識と轉依とは同一の意味のものであると稱してゐる事になるのである。而して此の言葉は、轉依と云へば玄奘譯のみの專賣であるかの如く考へてゐる人に對してよき警告でなければならない。以上の如く考察すると、或は轉依と云ひ、或は阿摩羅識と云ふも、要するにその內容は、共に同一の意味を保持せるものであつて、然も時には眞如を意味せしめ、或は又根本無分別智を意味せしめてゐると云ふ結論となるわけであつて、從來の學者の一般に云ふ様な相違があるとは考へられないのである。又あるべきはずもないわけである。而して眞諦譯には、阿摩羅識と稱してゐるから、それは玄奘譯の轉依とは異なれるものであり、轉依は消極的な意味をしか有しないが阿摩羅識は積極的な存在であつて如來藏の意味であるなどと云ふ議論は、それは轉依の解釋を玄奘系の如くなし、阿摩羅識の解釋を攝論宗の人々

の如く決定した後に起る議論であつて、所謂後代の議論に過ぎない。隨つてそれは、今の如く、『瑜伽師地論』や『決定藏論』を、彌勒の論書としてその『論』自體の思想を考へてゐる時に混同すべき議論ではない。故に直接兩論によつてその文意を究めるならば、結極上の如き結論とならざるを得ないのである。而して更に此處に於て注意すべき事柄は、阿賴耶識と比較してその相違を出し、その特質を明示せられた轉依、或は阿摩羅識なるものは、一般的意味に於ての說明であつて、特定の場合に限られるべき性質のものではないと云ふことである。然るに兩論に、或は「轉依無問當言已斷阿賴耶識」と云ひ、或は「斷阿羅耶識即轉凡夫性捨凡夫法阿羅耶識滅……阿羅耶識對治故證阿摩羅識」と云ふ場合に述べられたところの阿摩羅識、或は轉依なるものは、究竟位と云ふ特定の場合に於ける得證を述べたものであつて、それは阿摩羅識、或は轉依の一特殊相に過ぎないものである。『攝大乘論』や『成唯識論』によつて云へば、果圓滿轉に當る場合を述べてゐるのである。轉依に果圓滿以外の轉依がある如く、阿摩羅識にも亦究竟位以外に於ける阿摩羅識がなければならないのである。それは、境識俱泯と云ふ規定からしても當然云はれねばならない理由がある。隨つて、假りに今、玄奘系唯識學者の說によつて轉依を釋し、果圓滿轉に於て第八識が無垢識となつたと述べ、眞諦譯の阿摩羅識をそれと同一に見て淨分の第八と解したところで、なるほど或る特定の場合にはそれも然うであるが、それは限られた場合であつて、常に阿摩羅識は淨分の第八だとは云へないのである。即ち慈恩等が、攝論宗の第九阿摩羅識は、眞如實性或は淨分の第八の意であるとした釋は、必ずしもそうとばかり

限ることは出來ないのである。果して然らば、阿摩羅識とは一體如何なる意味のものを指示してゐるのであらうかと云ふのに、それは、阿摩羅識と云ふ言葉それ自身が無垢識と云ふ意味である如く、阿摩羅識とは、如何なる識であつても、その識が轉依を得して淨無垢となつた無垢の識、それを意味してゐるのである。故にそれは、何も阿賴耶識だけの轉依したものを云ふのではないのであつて、阿賴耶識の轉依したものを阿摩羅識と云ふのは、單にその一例に過ぎないのである。卽ち諸八識の轉依を得したものを悉く阿摩羅識と稱するのである。果して然らば、阿摩羅識、或は轉依は、一方に於ては眞如を意味してゐるものであると同時に、他方には、阿摩羅識とは諸八識の轉依を得するものとして、慈恩等の云ふ如く單に淨分の第八阿賴耶識のみを意味するものではなく、廣く一切諸識の無垢なるものを意味してゐるものであると云ふことになるのである。

上の如く論ずると、論者は、それは餘りにも一方的な見解であつて、如實に彌勒論書の思想を考察したものとは云へないと云ふかも知れない。その理由は、彌勒の論書として他に存する『大乘莊嚴論頌』や『中邊分別論頌』等を見ると、如何にも明瞭に、如來藏自性淸淨心の思想が現はれてゐるではないか。卽ち彌勒には、何としても、一方には阿賴耶緣起を中心とした思想があり、他方には如來藏緣起を中心とした思想があつたのであると解するより他に途がないと云ふであらう。然し自分には、彌勒の思想中に、一方には如來藏思想があり、他方に阿賴耶思想があり、二流が共に根幹を爲して併行してゐたとは考へられない。『大乘莊嚴論』の思想は、一

見極めて『瑜伽師地論』の思想に達するが如く考へられるのであるが、實は『瑜伽師地論』自身中に於ても、亦それ自身の思想に達するが如く考へられるものがある。即ちそれは、既に述べた流轉・還滅の二門の說相がそれである。阿賴耶識を根本として流轉を說くのと、阿賴耶識を滅せんとして還滅を說くのと、その說相が相反してゐるのは、蓋し性質上當然であらう。說相は相反してゐるが、その兩者は決して別異な構成を持つた二流の思想ではなく、流轉・還滅一貫の思想である。右述の如く、『瑜伽師地論』に於ける流轉の說相は、相當精密に規定せられてゐるが、その還滅門に至つては、餘りにも簡單であつて、寧ろその意を了解するのに苦しむ程であつた。自分の考では、一見しては『瑜伽師地論』に於ける流轉門の說相と異なる樣に考へられる『大乘莊嚴論』等の思想は、阿賴耶識思想と對立的な、別異の構成を持つた思想流ではなく、實は還滅門を積極的に開示したものではなからうかと思ふのである。それらの考察は、何れ別の機會を得て、一括的に考究してみ度いと思つてゐる。

以上を以て、略ぼ『瑜伽決擇分』並に『決定藏論』に現はれた心意識說を論じ終つたのであるが、今日の吾々より之を見ると、以上の敍述に關する部門に就てのみ考へるも、猶幾多の問題が未解決のまゝに殘されてゐる。例せば、聖道の依因の問題には觸れてゐるが、より以上重要な聖道の生因は何であるかと云ふ問題、或はその聖道の生因と阿賴耶識との關係如何、或は一般に阿賴耶識の內實であるべき種子の概念、或は種子と現行賴耶との關係如何等、種々の問題が、上の心意識論に附隨して必然的に生起してくるのである。果して然らば、吾々は上の心意識

論を述べた責任上、次には『瑜伽師地論』としては、此等の問題に關して、どの程度の解決を與へてゐるのであらうかを吟味する必要を感ずるのである。因つて以下順次に右の諸項に關する問題に就いて簡單ながら之を觀察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, c)。
(2) 決定藏論卷上(大正藏經三〇P. 1020, b)。
(3) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 751)。
(4) 轉識論(大正藏經三一P. 63, c)。

第四節　聖道の生因に就きて
――無漏種子の問題

旣に述べた如く、『瑜伽師地論』も『決定藏論』も、共に轉依、或は阿摩羅識は聖道の依因とはなるが生因にはならないと稱してゐるのである。果して然らば、聖道の正因に關して『論』には如何樣に考へられてゐるのであらうか。それは唯識學派に於ては極めて重要な問題でなければならないのであるが、その問題に就いて『瑜伽師地論』には、

諸出世間法從眞如所緣緣種子生、(1)

と稱し、『決定藏論』では、

此出世法眞如境界作縁生(2)、

と述べてゐるのである。兩論の中、一には種子と云ふ言葉があり、他にはそれがないけれども、然し公平に眺めたならば、此等の兩論は、先づ以て一致の主張をしてゐるものであると見るべきである。而して、此の眞如所緣緣種子と云ふ言葉の意味を、如何樣に解釋すべきであるかと云ふことは、實に支那・日本の佛教を通じての問題であつて、所謂一乘三乘兩家の爭を釀成した問題であるだけに、古來より多くの釋義を出してゐるのである。常盤博士著『佛性の研究』の中に於ては、特に「眞如所緣緣種子問題」なる別の一章が設けられてある程であつて、其の中には、此の問題に關する古來よりの研究の變遷が、極めて綿密に調査せられてあるのである。常盤博士の研究によると、要するに此の問題は、一乘性宗と三乘種宗との見解に兩分せられるのであつて、一乘家では、自家の教相の組織に從つて、眞如自體を種子と見る見方によつて理解してゐるのである。而してその見解の最高潮に達した時は、源信が『瑜伽師地論』卷八十に於て、眞如種子と云ふ言葉を發見し、眞如を以て直ちに出世間聖道の種子に歸結せしめた時にあるのである。之に對する三乘家の見解は、旣に眞如所緣緣の種子とある如く、眞如を所緣緣として起るところの無漏智、その無漏智の種子を以て論文の意味を理解せんとするのであつて、所謂無漏種子を以て釋してゐるのである。果して然らば、源信が發見した眞如種子なる言葉は、之を如何樣に理解すべきであらうかと云ふのに、眞如種子と云ふ言葉に對しても、玄奘系統の唯識學者は、やはり同樣に無漏種子と考へてゐるのである。卽ち常盤博士も旣にその文を引證

せられてゐるのであるが、眞如種子なる言葉に對して『瑜伽論記』の著者道倫は、

眞如種子者、緣眞如爲境、而熏成種子故、[3]

と稱してゐるのであつて、依然として眞如を緣じて境と爲すところの無漏智の熏成する無漏種子の意と解してゐるのである。旣に一乘三乘兩家の說として、右の如き兩樣の主張が對立してゐるのであるが、『瑜伽師地論』の編纂者自身としては如何樣に考へてゐたのであらうか。先づ第一に、眞如を意味せしめてゐる阿摩羅識、或は轉依をば、聖道の依因とはなるが生因とはならないと明瞭に述べてゐるのであるから、一乘家の所說の如く、眞如を以て直ちに聖道の生因なりとする說は許されないことになる。又『瑜伽師地論』卷二には、

此一切種子識、若般涅槃法者、一切種子皆悉具足、不般涅槃法者、便闕三種菩提種子、[4]

と稱して、聖道の生因として菩提の種子なるものを認めてゐるのであり、又『瑜伽師地論』卷五十七には、

問生那落迦成就幾根、答八、現行種子皆得成就、除三所餘或成就或不成就、三約現行不成就、約種子或成就、謂般涅槃法、或不成就、謂不般涅槃法、餘三現行故不成就種子故成就、[5]

と稱し、二十二根の中、地獄に三無漏を成就してゐると云ふのは、種子に約して云ふのであつて現行に關して云ふのではないと稱してゐる。果して然らば、その無漏の種子が本有であると云ふことも亦論ずるまでもないことであつて、『瑜伽師地論』の編纂者が、聖道の生因として本有法爾の無漏種子を認めてゐたことは、公平な立場を守る限りに於て許されねばならぬこと

である。隨つて『瑜伽師地論』本來の所説は、眞如を以て直ちに種子なりとする一乘家の主張とは可なりの開きがあると思ふ。勿論、眞如と無漏種子、眞如と聖道との間には、或る關係があることは事實である。その關係を、直ちに因果關係にまで移し、既定の事實の如く之を決定せんとしたところに一乘家の宗派意識が動いてゐる。聖道と眞如とは、極めて密接な關係があるには違ひないが、聖道の原因と云ふ問題となると『瑜伽師地論』は眞如ではなく、眞如とこれ亦密接な關係を有する無漏種子に之を求めてゐるのである。有爲と無爲、眞如と諸法と云ふ二元論に陷るけれども、『瑜伽師地論』自身は此の二元論のまゝになつてゐるのである。何故に聖道の生因を眞如に求めて、聖道と眞如とに因果關係が認め得ないかと云ふに、それは『瑜伽師地論』に現はれた眞如説を見れば極めて明瞭である。卽ち『瑜伽師地論』卷七十五に於ては、『解深密經』の眞如説をそのまゝ繼承し、採用して次の如く、

復次善現、如二彼諸蘊展轉異相一、如二彼諸處緣起食諦界念住正斷神足根力覺支道支展轉異相一、若一切法眞如勝義法無我性亦異相者、是則眞如勝義法無我性亦應レ有レ因、從レ因所レ生、若從レ因生應二是有爲一、若是有爲應レ非二勝義一、若非二勝義一應三更尋二求餘勝義諦一、善現、由二此眞如勝義法無我性、不レ名レ有レ因、非二因所一レ生、亦非二有爲一、是勝義諦得二此勝義一更不レ尋二求餘勝義諦一、唯有二常常時、恒恒時、如來出世、若不レ出世一、諸法法性安立、法界安住一、是故善現由二此道理一當レ知勝義諦是遍二一切一一味相。[6]

と述べてゐるのである。右の文は、異譯の文として菩提流支譯の『深密解脱經』卷一、並に眞諦譯の『佛説解節經』の中にも存するのであるが、此等異譯の文意は、勿論完全に一致するのであ

る。既に一言した如く、出世法聖道の初起は、眞如所緣緣の無漏智の本有種子を以て因とするのであるが、無漏智が一度現起すれば、道倫が「眞如種子者、緣眞如爲境、而熏成種子故」と稱してゐる如く、無漏智は無漏種子を熏成するのである。若し一乘家の云ふ如く、種子なる概念と眞如とを混同して同一者としてしまふと、少なくとも熏成種子と云ふこと卽ち無漏智を因として無漏種子の果を熏成すると云ふことが說けなくなつてしまふのである。何とならば、右所引の文には、眞如は因ありとは名けず、因の所生にあらず、亦有爲にあらずと稱してゐるからである。故に、『瑜伽師地論』に於ては、出世法の生因として無漏種子を立ててゐること、然もその無漏種子は因果關係によつて動いてゐる有爲法であるとしてゐること等に關しては、何としても反對することは困難な樣である。然し聖道と眞如、無漏種子と眞如とが密接不離な關係のもとに成立してゐると云ふことは勿論である。それは右所引の文にも、眞如は因より生ぜずと云ひ、或は因を有するとは名づけず、亦有爲にあらずとは稱してはゐるが、「眞如は因とならず」とは云つてゐないのである。否『瑜伽師地論』の言葉によつて云へば、聖道は眞如の所顯であり、或は聖道は眞如を本とせるものであり、依因としてゐるのである。此の考へ方に關する當否の批評は別として、唯識學派本來の主張には、所謂眞如緣起・如來藏緣起を主張する學派の人人と、思想的に見て根本的な差違が認められるのである。眞如緣起家の考へ方であれば、聖道は眞如を生因とせるものであり、聖道は眞如の所現であるべきであつて完全に一元論となりうるのである。『瑜伽師地論』に於ける考へ方を、然うした考へ方と混同するのは、唯識系統の

學的思考としては許し得ないものを犯してゐるのである。果して然らば、眞如と聖道との關係を生因と見るのと依因と見るのと、或は所現と見るのと所顯と考へるのとの間に、如何なる相違があるのか、思想的に如何ばかりの距りがあるのかに關して考察する必要があるが、それは直接此處に關係した問題ではないから別の機會に讓ることとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇P. 589, a)。
(2) 決定藏經卷中(大正藏經三〇P. 1025, c)。
(3) 瑜伽論記卷二十一下(P. 18, a)。
(4) 瑜伽師地論卷二(大正藏經三〇P. 284, a—b)。
(5) 瑜伽師地論卷五十七(大正藏經三〇P. 615, a)。
(6) 瑜伽師地論卷七十五(大正藏經三〇P. 717, a—b)。

第五節　無漏種子と阿賴耶識との關係

右の所論に依つて、吾々は、『瑜伽師地論』に於ては、聖道の生因として無漏種子を立ててゐること、而して眞如は之を依因として敎理を組織してゐることを理解したのである。果して然らば、次に此の出世法の生因たる本有無漏種子と、諸法の本源たる阿賴耶識とは如何なる關係のもとに成立してゐるのであらうか。

有漏種子と現行の阿賴耶識との關係が、所藏と能藏、能依と所依、所緣と能緣、所現と能現、用と體等の關係のもとに成立してゐることは上述に於ける處々の論述中より自然と了解せられるところである。然るに無漏種子と阿賴耶識との關係に至つては、その點極めて不明瞭であると云はざるを得ない。但し『論』巻二に、

此一切種子識、若般涅槃法者、一切種子皆悉具足、不般涅槃法者、便闕三種菩提種子、(1)

と云つてゐる文面より考へると、阿賴耶識に三種菩提の無漏種子を具足してゐることだけは認めてゐるのであり、能具と所具との關係のもとに之を觀察してゐることも事實である。或は又常盤博士の『佛性の研究』中にも論ぜられてゐるところであるが、『論』巻二十一には

住種姓補特伽羅、有種子法、由現有故、安住種姓補特伽羅、若遇勝緣、便有堪任、便有勢力、於其涅槃能得能證、(2)

と稱して、能く涅槃を得證すべき本有無漏種子を出し、而してその所在に關して、

附在所依、有如是相、六處所攝、從無始世展轉傳來、法爾所得、……… 如是種類分位、六處殊勝、從無始世展轉傳來、法爾所得、(3)

と述べてゐるのである。六處殊處とは隨轉理門によつて意處を云つてゐるのであるが、大乘眞實門によらば、意處所攝の阿賴耶識を指示することは言を待たずして明瞭である。卽ち巻二に於ては、無漏種子は阿賴耶識に具足せられると云ひ、巻二十一に於ては附在すると規定してゐるのである。體有漏なる阿賴耶識が、果して無漏種子を具足しうるや、或は無漏種子が有

漏識に附在しうるや否やと云ふ理論的な問題が當然起るであらうけれども、『瑜伽師地論』では、理論的にそれをどう解決すべきであるかと云ふ樣な事に就いては一向に觸れてゐないのである。或は又『瑜伽師地論』當面の說相より云ふと、未だ嘗て現起したことのない本有無漏種子に關しては、兎にも角にも右所論の如く言及してゐるのであるが、現起してゐる聖道に關しては、眞如が緣となつて之を任持し、相續隨轉せしめるのであると、その持續すべき原理を求めてゐる。[七] 而して、一度現起した聖道所熏の種の所熏處の問題に關しては、未だ說き及んでゐないのである。蓋し聖道所熏の無漏種子の所熏處の問題は、次代無著の『攝大乘論』に至つて表面化するのであり、而して本有無漏種子と阿賴耶識との關係は、理論問題として唯識學の教理上の弱點を形成するに至るけれども、兎に角それは、支那唐朝唯識學に至つて各種各樣に論議せられ、日本唯識學に至つては、遂に「從餘相分」と云ふ論題をすら形成するに至つたのである。『解深密經』時代直後の唯識學說を代表せるものとしては、吾々は『大乘阿毘達磨經』を推擧しうるであらうが、その『大乘阿毘達磨經』の運動が、既に述べた如く、『經』自ら、

無始時來界　一切法等依　由此有諸趣　及涅槃證得、

と云つてゐる樣に、阿賴耶識によつて流轉と還滅との兩面を說き、阿賴耶識を中心に一切の問題を解決せんとしてゐるのである。故に『大乘阿毘達磨經』の思想運動直後の『瑜伽師地論』の主張としては、その組織は不完全であるかも知れないが、兎にも角にも聖道の生因たる無漏種子は、阿賴耶識に附在せるものであり、阿賴耶識に具足せられてゐるものだとするのは、蓋し

當然のことと云はねばならない。

次に出世間法の生因たる無漏種子に限らず、一般に諸法の生因たる種子なる概念に關して『瑜伽師地論』に於ける思想を考察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷二(大正藏經三〇 P. 284, a—b)。

(2) 瑜伽師地論卷二十一(大正藏經三〇 P. 395, c)。

(3) 瑜伽師地論卷二十一(大正藏經三〇 P. 396, a)。

(4) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇 P. 589, a—b)、決定藏論卷中(大正藏經三〇 P. 1025, c)。

第六節　種子論

第一項　種子一般の概念と有無漏種子

以下『瑜伽師地論』に於ける種子の概念一般を考察せんとするのであるが、既に述べた無漏種子の種子なる概念と、有漏種子の種子なる概念とを、併せて種子の概念一般として考察し得るや否やの問題がある。常盤博士の『佛性の研究』によれば、無漏種子なるものをも併せて、種子の概念一般として考察することは不當であり、無漏種子と有漏種子とは、同じく種子なる概念のもとに考察せらるべきものにあらず、各別に考察すべきものであるとした人があると述

べられてゐる。(1)即ちその主張者は三論宗の宗法師と、慧心院の源信とであると云ふ事である。若し宗法師や慧心僧都の主張が正當であるならば、吾々は當然有漏種子と無漏種子とを別個に觀察せねばならないのである。而して若し兩師の主張が不當であるならば、有漏と無漏とに煩はされることなく、共に種子として種子概念一般の性質を規定するに何等はばかるところがないのである。因つて先づ兩師が如何なる理由によつて、有漏と無漏との種子を別個に考へねばならぬとしたか、少なくとも何を證據として、種子一般などと云ふ規定はなし得られないと主張するのであるか、その理由を聞く必要がある。

宗法師等の云ふところに依れば、唯識系統の學者は『瑜伽師地論』が七義を以て種子の意味を規定してゐるのを以て、有無漏一切の種子の意味だとするけれども、無漏の種子は七義の概念によつて規定せられない意味がある。何となれば、七義中の一義として「能熏が相應熏成せるものである」と云ふ一義があるけれども、本有の無漏種子には此の一義が缺けることになるではないか。果して然らば、七義なるものは當然有漏種子にのみ限定せらるべき意味のものであると云ふのである。宗法師等が斯く云ふのは、今自分が此處に行はんとしてゐる種子に對する考察の仕方に關して云ふたのではなく、問題は、唯識系統の人々が、種子の七義を以て一切種子の規定となし、それによつて眞如常法を諸法の生因なり、種子なりと云はんとする一乘家を難ずるのに對し、一乘思想に立つてゐる宗法師や慧心僧都等が、『瑜伽師地論』の七義は有漏種子の規定であつて、無漏種子に關するものではない、若し無漏種子をも規定してゐるもの

とすれば、右の如く無漏種子は七義中に這入らぬではないかと反駁して、一乘家が眞如を以て種子とせんとしてゐる說を打立てんとするが爲めの立論である。然し、若し宗法師等の說が妥當であるならば、三一兩家の論爭を離れ、純粹に『瑜伽師地論』の種子說を觀察する上にも、亦當然反省せられねばならない性質のものである。果して然らば、宗法師等の觀察は正當なものであらうか。常盤博士の硏究に依ると、宗法師等の右の如き主張は、唐の慧沼の『慧日論』より暗示を得たものであると云つて、次の如く述でられてゐる。卽ち「三論家の宗法師が之を指摘せるは、却つて慧沼の『慧日論』に暗示を得たるものなるべし。慧沼は寶公に對して、眞如を種子と爲すは、種子の刹那滅の義に違すと難じ、顧みて自己の立する法爾種子に、同難あるを思ひ、自らその弱點を辯護していふ、

法爾種子は、能熏の相應熏成せるものならざれば、種子にあらずと難ずべからず。法爾種子は熏生のものにあらず、唯熏長するのみ。熏生は新熏種子にのみいはるべきものなり。

慧沼自ら辯護せる如く、本有法爾種子を、種子七義の觀念に於てこれを種子と呼ばんには大なる困難あり。唯識家が自らその弱點を認めたるに關らず、之を指摘せるものなかりしが、宗法師が初めて之に觸れたるは快心のことなり」[2]と說いてゐられるのである。然るに右の說を吟味して今の問題と關聯せしめると、直ちに首肯し難いものがあるのである。何となならば、「能熏の相應熏成」と云ふことが、まさしく種子七義中にあれば、問題は可なりの興味を喚起するであらうけれども、「能熏の相應熏成」と云ふことは『瑜伽師地論』本來の意味ではないのである。そ

れは、慧沼がその師慈恩大師を透し、而して更に慈恩が『成唯識論』を透して『瑜伽師地論』を眺めた結果に他ならない。と云ふよりも寧ろ『瑜伽師地論』『成唯識論』に於けるところの意味を、慈恩が或る場合に當嵌めて考へたことを、慧沼が繼承して一般的に迄擴げて云つた言葉に過ぎないのであつて、『瑜伽』『唯識』の主張を、そんな狹義のものと限ることは出來ないのである。その理由は、慧沼が「能熏の相應熏成」と稱したのは、若し『成唯識論』で云へば種子六義の中の第四性決定の義を、慈恩の『唯識述記』(3)の釋に從つて云つたまでであるに過ぎないのである。隨つて、若し『瑜伽師地論』に於ける規定に之を當嵌めて云ふならば、種子七義中の第六義たる、「必與功能相應方能爲因」(4)の意味を述べてゐることになるのである。種子の意味を規定するにあたり、『瑜伽論』の七義と『唯識論』の六義とを相攝相配して、性決定と必與功能相應方能爲因とが一致することは、唐代に於ける瑜伽唯識學者の通念であつたから、慧沼も亦これに從つたものである。然るに性決定の義に關して、何が故に「能熏の相應熏成」などと稱したかと云ふのに、それは『成唯識論』に於ける性決定の文、卽ち、

四性決定、謂隨因力、生善惡等功能決定、方成種子、(5)

とあるのを、慈恩が『唯識述記』に於て、

述曰、謂隨前熏時現行因力故生善惡等功能決定、非雜亂生、(6)

と釋したことに由來するのである。『論』に「隨因力」とあるのを、慈恩がその因力を釋して「前に熏ぜし時の現行の因の力に隨ふ」と稱したから、その因力が前熏の現行を意味するものとなり、

随つて今の種子は、現行所熏の種と考へねばならぬこととなり、遂に慧沼の謂ふ「能熏の相應熏成」と云ふ考へ方とならねばならないこととなつたのである。若し斯くの如く解するのを以て、性決定の全體の意味だと云ふのであるならば、何も宗法師等の難の如く、本有無漏種子のみが、七義乃至六義の中に規定せられないと云ふだけではなく、本有有漏種子も亦種子六義の中には規定せられてゐないと云ふ結果となるのである。即ち論文本來の意味より云へば、因力を慈恩の如く前熏の現行と解すべきものではなく、文字のまゝ種子の力と解すべきである。即ち現行法の性質と云ふものは、種子の性の決定力に随ふものであることを意味してゐるものでなければならない。換言すれば、善の現行は善を生ずべき功能より、惡の現行は惡を生ずべき功能より生ずるのであつて、その因果關係は判然と決定してゐるのであつて、些細の雜亂をも許すことは出來ないと云ふ意味に他ならない。それを性決定と云ふのである。だから、此の性決定の意味は、護法も明瞭にその遮すべき內容を述べて、

此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。(7)

と稱し、異性の因より異性の果を生ずると云ふ餘部の因果論に對して云ふのであると明示してゐるのである。故に論文自體の意味としては、種子生現行の關係に於ける性決定を規定せるものに過ぎないのである。随つて慈恩の如く、「因力」を前熏の現行と考へるのは、教相上には差障りはないけれども、論文の解釋と云ふ點より眺めると、餘りにも先走りすぎた嫌がある。『瑜伽師地論』の文にしても「必與功能相應方能爲因」と云つてゐるのであつて、その功能と相應

すると云ふことは、善因は善果を生じ惡因は惡果を生ずると云ふことを意味してゐるものであつて、その性決定せるものを因、卽ち種子と稱したのに過ぎないのである。斯くの如く、『瑜伽師地論』にしても『成唯識論』にしても、慈恩や慧沼の考へてゐる樣な、前熏の現行などと云ふものとは無關係にその意味を述べてゐるのである。隨つて宗法師や慧心の見解は、慈恩や慧沼には駁論として効果を持つかも知れないけれども、『瑜伽師地論』や『成唯識論』に對するときには、何等の効能をも生じないと云ふわけである。事情旣に斯くの如くであるから、吾々は有漏無漏の種子を別個に分つことなく、七義、或は六義を以て、種子概念一般として考察するに何等の支障をも來さないのである。而して若し、有漏・無漏の相違によつて種子を分つとすれば、それは、少なくとも種子と云ふ同一概念の中に攝せられて後、その內部に於て有漏と無漏の別によつて考察せらるべきものでなければならない。果して然らば、諸法の生因にして、阿賴耶識に具足せられてゐる種子なるものを、『瑜伽師地論』に於ては一般的に如何樣に規定せられてゐるのであらうか、以下『瑜伽師地論』に於ける種子の概念を考察することとする。

註

(1) 常盤博士著、佛性の研究(P. 420)。
(2) 常盤博士著、佛性の研究(P. 420)。
(3) 成唯識論述記卷三本(P. 10, a)。
(4) 瑜伽師地論卷五(大正藏經三〇P. 302, b)

(5) 成唯識論卷二(P. 22, a)。
(6) 成唯識論述記卷三本(P. 10, a)。
(7) 成唯識論卷二(P. 22, a—b)。

第二項　種子の七義

『瑜伽師地論』卷五に依ると、阿賴耶識に具足せられ、諸法の親因である種子は次の如き七種の相を以て規定せられてゐる。

建立因有七種相、無常法是因、無有常法能爲法因、謂或爲生因、或爲得因、或爲成立因、或爲成辦因、或爲作用因、又雖無常法爲無常法因、然與他性爲因、亦與後自性爲因、非卽此刹那、又雖與他性爲因、及與後自性爲因、然已生未滅方能爲因、非未生已滅、又雖已生未滅能爲因、然得餘緣方能爲因、非不得、又雖得餘緣、然成變異方能爲因、非未變異、又雖成變異、必與功能相應方能爲因、非失功能、又雖與功能相應、然必相稱相順方能爲因、非不相稱相順、由如是七種相、隨其所應、諸因建立、應知、(1)

右の七相は、諸法の因と稱せらるる種子には、必ず具足してゐなければならない性質である。言ひ換へたならば、種子の性格を規定したものと見られる。その七種の相なるものを摘出すると、卽ち、

一、無常法是因。

二、與他性爲因、與後自性爲因。

三、已生未滅爲レ因。
四、得二餘緣一爲レ因。
五、成二變異一爲レ因。
六、與二功能一相應爲レ因。
七、相稱相順爲レ因。

となるのであつて、所謂瑜伽に於ける種子の七義として一般に知られてゐるところのものである。即ちその第一義は、種子は無常法でなければならないと云ふのである。隨つて上の第一義に於ける規定よりすると、眞如の如き常法は種子なる概念より簡除せられねばならないと云ふこととなる。次に第二義は、他性、卽ち現行を生ずべき力のあるものであり、同時に又後念の自類の爲めに因となり、後念の種子へと流れるものでなければならないと云ふのである。第三義は、種子は常に已生未滅なる現在法でなければならない。卽ち現行に對して云へば、現果は同時の種子を因とせるものであつて因果同時であり、後念の自性に望むると現在の種子を因と云ひ、後念の自種を果と稱せねばならないことになる。第四義は、種子が果を引く爲めには、必ず餘の衆緣を待ち、衆緣和合して果を生ずる性質を有するものだと云ふのである。第五には、衆緣和合によつて現起した現行と、その種子との關係を考察すると、三性色心等の關係は相應相順するけれども、種と現との間には、一方は種であり、他方は現行であつて、種が變異して現行になつた變異の關係が成立するものでなければならぬと云ふのである。次に第六は、

種子と現行との間に、三性が相應するところのものでなければならないと規定し、第七には、色心各別に相稱相順することを規定してゐるのである。『瑜伽師地論』の著者自身は、右の七義に依つて、少なくとも種子と稱せられるものであるならば、若しは有漏、若しは無漏の何れにもせよ、總てその概念を以て包括決定せられるものであると考へたのである。隨つて『瑜伽師地論』本來の立場としては、如來藏緣起說、或は眞如緣起說と稱せらるる一派の考へ方とは、根本的に相入れない思想を有するものである。『瑜伽師地論』の立場としては、諸法の生因は飽くまでも種子であつて眞如ではない。或は眞如常法を以ては、一切諸法の生因となし得ない理論的理由があるから、無常法等の七義を有する種子を以て諸法の生因としたとも考へられるのである。

註

(1) 伽瑜師地論卷五(大正藏經三〇P. 302, b)。

第三項　種子法と現行法

如上の七義を以て種子の意味は規定せられたのであるが、吾々は更に種子の概念を明確に把握する爲め、現行法と種子法との關係を考察することとする。旣に第一編第四章に於て述べた如く、種子思想なるものは、もと凡聖の箇別、三科恒現在の思想、業道の成立等の諸種の問題

を内にはらんで成立したものである。その成立經過に於ては、或は成立の當初に於ては、別個の意味を有してゐたのであるが、旣に成立し終つた立場より云へば、それは因緣所生法と云ふ佛敎の原理を成立せしめる根據として取扱はれ、且つ理解せられるに至つたのである。卽ち因緣所生の法である現行法は、如何なる法と雖も、必ず因と緣との和合によつて成立してゐるが、その因そのものの理解が種子の理解と云ふことになるのである。その因自體を、現行の果と關係せしめて如何樣に考へたかと云ふことを理解するには、吾々は先づ現行法と種子法との相違點を明示し、それを理解することより初めねばならない。然るに種子七義中の第五義なる「成變異爲因」と云ふ一義を、假りに除いて種子なるものを考へるとしたならば如何であらうか。然うすると、種子とは現行の如く無常法であり、現行法が善なればその如く種子も善であり、現行法が色なればその如く種子も色であり、現行法が惡であり心法であるならば、種子も亦惡の性質を有し心の性質を有するものであると云ふ樣になつてしまつて、現行と種子との關係は相應し、相順し、相稱すると云ふ程度位ではなく、兩者の間に全く區別が認められなくなるのである。然るに、種子と現行との間に全然區別が認められないなどと云ふことは、それ自體全く無意味なこととなつてしまはねばならないのである。然るに種子法と現行とが、右の如く相應し、相順し、相稱しながら、なほ兩者の間に或る相違が存在しなければ、少なくとも種子と現行、或は因と果などと云ふことは出來ないのである。然るに、事實兩者の間には相違があるのであつて、『瑜伽師地論』ではその相違を種子七義中に於ける第五の規定によつて之を說

いてゐるのである。卽ちその意味に於て、第五の規定を理解することが、現行法に對する種子法の如何なるものであるかを理解する上に於て、極めて重要なことであることが自ら理解せられるのである。然るに第五の規定に示してゐるところによると、種子と現行との間には、相應・相順・相稱などと稱せられる程緊密な關係があるのであるが、同時に兩者の間には「變異」と云ふ關係が成立してゐるのであつて、兩者の間に區別を設けてゐると稱してゐるのである。果して然らば、兩者をして區別せしめてゐる變異と云ふのは如何なる意味合のことであるかと云ふのに、その變異に關して次の如く考へてゐるのである。卽ちその變異と云ふことは、但單に、兩者は同一物ではないと云つた樣な無內容な規定ではなく、現行法と種子法とには、もつと積極的な相違があることを意味せしめてゐるのである。卽ちそれを具體的に云へば、心の現行法は思惟をその特性としてゐるが、心の種子は非思惟のものである。又色の現行法は、同時に同一空間を占有することの出來ぬ質碍のものであるが、色の種子は非質碍である。或は善の現行法と惡の現行法とは相反する法として同時に成立し得ないが、善惡の種子は善惡の種でありながら無記法に歸攝せらるべき性質のものであるが故に、同時に存在することが可能であるとしてゐるのである。然し、色の種子はやはり色の現行を、心の種子は心の現行を、善の種子は善の現行をと、その間の因果關係は條然として亂れないと規定してゐるのである。卽ち相應・相稱・相順と云ひながら、然し又同時に右の如き變異の關係を存してゐるのが現行と種子との關係である。果して然らば、既に右の如き變異がある以上、思惟作用とか、或は質碍とか

と云ふ心・色の性質、或は善惡等の三性の性質は、現行にあつて種子にあらざるものかと云ふに、第二義には「與₂他性₁爲₂因」と規定してゐるのである。卽ち第二義の規定によれば、現行法の特性は、悉く種子の性格だと云ふのである。勿論、第六義・第七義も、共に現行法の性質は種子の性格によるのであると述べてゐるのであるが、總てを種子に奪つてそれを力說したのは第二義に於て見受けられる。現行法の性質は、悉く種子に性格として具備されてゐるのである。隨つて種子は、或る性質のもとに現はれてゐる現行法を產み出すべき性格的な力である。然るに一般に云はれる如く、種子は吾人の意識面に於て決して反省せられない。反省せられたものは既に現行法であつて種子ではない。故に吾人に理解せらるる限り、種子は一種の論理的要請として設定されたものであると云はざるを得ないのである。果して然らば『瑜伽師地論』では、之を論理的の要請として、論理的な意味のものとして考へてゐるかと云ふに決して然うは考へてゐない。『論』では、飽くまで之を存在法として見てゐるのである。第三義として「已生未滅爲因」と云つてゐるのは、種子は現に存在してゐる現在法だと强調してゐるのである。要するに種々多樣なる現行法の一々、それを產み出すものとして現に存在せる種々多數の同時存在の力、それを種子と稱し、諸法の生因としたのである。然も之は、現行法に於ける如何なる概念を以てしても該當せしむることの出來ないものであつて、現行法とは別な存在領域に屬すべきものであるとするのである。若し種子法を現行法の如き領域に於て理解せんとするならば、それは既に「第一編に於ける種子論」に於て述べた如く、結極小乘部派の不失・增長等の

不相應實法說に墮することとなり、現行法との間に因果關係が成立しないこととなつて、種子說を立てる唯識學派よりはいたく排斥せられねばならないのである。卽ち『瑜伽師地論』卷五十二に、

種子云何、非㆘析㆓諸行㆒別有㆓實物㆒名爲㆗種子㆖、亦非㆓餘處㆒(1)、

と稱してゐるのは、まさしく種子を現行法の概念を以て說かんとする不相應實法說に對する警告である。右の如く、現行法と同一の概念を以て現行法的な種子を求める者に對しては、「非㆘析㆓諸行㆒別有㆓實物㆒名爲㆗種子㆖」と警告を與へてゐるが、然し種子は種子の存在領域に於て實在するものであるとして、上の如く述べた直後に、引續いて、

然卽諸行如㆑是種性、如㆑是等生、如㆑是安布、名爲㆓種子㆒(2)、

と稱して、その存在性を主張してゐるのである。此の種子の領域を發見し終り、種子の領域を確立し得たならば、此處に當然種子實有と云ふ主張が生ずるわけである。然るに、上來の論述に於て自ら明瞭である如く、種子の領域が發見せられ、その存在性が强調せられたその理論の推移を見ると、種子の領域するものは、佛敎に於ける哲學的思索の必然的な產物として發見せられたのであると云ふこと、換言すれば佛敎に於て哲學することが、遂に種子の領域を發見せしめたのであると云ひ得ると思ふ。然るに佛敎に於ては、哲學すること以外にも、未だ〳〵多くの世界がある。卽ち哲學的な思惟を止揚して善なる實踐に趣入すること、或は善の實踐より善惡の彼岸に離脫すること、色々な意味に於て極めて複雜であり、多樣性に富んでゐるので、

ある。然るにその多樣性に於ける哲學的な立場、此の立場に立つて種子の實有を主張するものであると『瑜伽師地論』の著者は云ふのである。卽ち『論』卷五十二に、

然此習氣是實物有世俗有、(3)

と稱してゐるのは、まさしく此の間の消息を漏してゐるものである。世俗有とは道理世俗有の意味である。『瑜伽師地論』卷六十四には、世間・道理・證得・勝義の四世俗說を出し、その道理世俗に關しては、

道理世俗者、所謂安立蘊界處等、(4)

と說いてゐるのである。勝義の立場より云へば、一切の諸法は離言絕相であり、四句百譬を離れたものである。それを心と云ひ、色と稱し、現行と說き、種子と規定し、各々に特質を認め法として設定するのは、佛敎に於ける哲學的立場、道理世俗なる立場を許して構成せられたものに他ならないのである。種子が有と稱せられるのも此の意味に於てであることを注意せねばならぬ。二諦義のことは『東方學報』(東京第四册)に於ける拙稿「唯識學に於ける二諦義の研究」に讓り、此處では一切觸れぬこととする。

註

(1) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇P. 588, c)。

(2) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇P. 588, c)。

(3) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇P. 589, a)。

(4) 瑜伽師地論卷六十四(大正藏經三〇P. 653, c)。

第七節　末那識說

第三章に於ける末那識思想の成立論に於て、既に一言した如く、唯識學派に於て意味するところの末那識、即ち部派佛教時代に於て、別個の發展經過を辿つたものが、融合一體となつた末那識思想なるものは、實に彌勒の論書に來つて初めて發見せられた思想である。此處に『瑜伽師地論』と云ひ切らないで、殊更に彌勒論書と云ふ所以は、此の末那識思想なるものは、單に『瑜伽師地論』にのみ說かれてゐるのではなく、其の他の彌勒の論書たる『辯中邊論頌』にも、或は又『大乘莊嚴論頌』にも現はれてゐるからである。尤も、其の說相に關して云へば、『瑜伽師地論』の說相が最も詳細であり、隨つて『瑜伽師地論』の說相中に、他の二部の說が包含せられてしまふことは言ふ迄もないことである。然し何分にも、末那識思想なるものは、彌勒の論書に於て初めて產聲をあげたものであるから、阿賴耶識思想に比較すると、その成立の歷史は極めて短いのである。故に彌勒論書中最も詳しく述べられてゐる『瑜伽師地論』の說相と雖も、その敍述は極めて簡單であつて、到底阿賴耶識思想が敍述せられた綿密さに比すべくもなく、又後世に於て、詳細に研究せられた末那識論の比でもあり得ないのである。斯くの如く、その組織は簡單ではあるが、然しながら、末那識思想が成立し終つたと云ふことは、八識思想を以てその所說を構成してゐる唯識學派としては、此處に初めてその組織の大成を見ることが出來たのである

から、其の意味より眺めるならば、彌勒論書に於ける末那識思想なるものは、所說の麁細の如何に關せず、極めて重要な意味と價値とを有するものであると云はねばならない。因つて以下、彌勒論書に於ける末那識思想に就いて、その內容を考察することとする。

『瑜伽師地論』卷六十三には、末那識に關して、

末那名ㇾ意、於二一切時一執二我我所及我慢等一思量爲ㇾ性、(1)

と稱してゐるのであつて、末那の前に心と稱せられる阿賴耶識を說き、末那の後に識と呼ばれる前六識を說いてゐるのであつて、兎にも角にも阿賴耶識にもあらず、前六識にも屬しないところの、獨立した末那、卽ち意なるものを認めてゐるのである。而して『論』には、其の末那識の性格を規定して「思量を性となす」と云つてゐるのである。世親の『唯識三十頌』では「思量を性とも相ともなす」と規定してゐるが、『瑜伽師地論』の有する意味も、文字には「爲性」となつてゐるのであるが、所詮は『唯識三十頌』の「爲性相」と同一義であらうと思ふ。而して思量をその性格としてゐるところの末那識は、恒・不斷・一切時に、我我所及び我慢等を執すと稱してゐるのであるが、其の意味は同じく卷六十三に、

末那恒與二四種任運煩惱一相應、於二一切時一倶起不ㇾ絕、謂我我所行薩迦耶見我慢我愛不共無明、(2)

と云つてゐるのである。而してその文に現はれた意味より推察すると、末那識は、一切時に於て薩迦耶見・我慢・我愛・不共無明等の任運起の煩惱と相應し、何物かを我我所と執すると云ふ意味となる。末那識が四煩惱と相應することは、『論』の卷五十一にも、

又前說末那、恒與阿賴耶識俱轉乃至未斷、當知常與俱生任運四種煩惱一時相應、謂薩迦耶見我慢我愛及與無明、(3)

と明言してゐるのであつて、處々に於ける所說は、悉く一定してゐるのである。果して然らば、何を執して我我所となすのであらうか。卽ち卷五十一によれば、

由此末那我見慢等恒共相應思量行相若有心位若無心位、常與阿賴耶識一時俱轉、緣阿賴耶識以爲境界、執我起慢思量行相、(4)

と稱してゐるのであるから、末那識の所緣の境が阿賴耶識であることは明瞭である。末那識の所緣の境が阿賴耶識であるとせられ、その阿賴耶識に對して我我所の執を起すのであると述べられてゐるところよりして、後代の分派時代に於ける唯識家は、阿賴耶識が何處に對して我見を起し、或は何處に向つて我所見を起すのであらうかと云ふことを研究して、難陀と火辨と安慧と護法との四說に分れ、難陀は第八の心王を我と爲し、心所を我所となすと云ひ、火辨は第八の見分を我となし、相分を我所と爲すと立て、安慧は第八の現行を我と爲し、種子を我所と執すと說き、護法は卷五十一に單に「執我」と稱してゐるのが『瑜伽師地論』の眞意を表はしたものであると主張したことが『成唯識論』に傳へられてゐる。今『瑜伽師地論』の說相を見ると、末那識の所緣の境は阿賴耶識であるとのみ云つてゐるのであつて、勿論、後代分派時代に論じられた樣な詳しい敍述はないのである。而して前述の如く、卷五十一に於ては、單に「執我」とのみ云つてゐるのであるが、卷六十三には、我我所と稱して兩樣の言葉を使用してゐるのであつ

て明瞭を缺いてゐる。　明瞭を缺いてゐるには相違ないが、然し右の如き狀況がわかる以上、吾吾は前には單に思量を性と爲すとのみ稱してゐたその「思量爲性」と云ふ言葉に就いて、餘程明瞭な概念を得たわけである。　何となならば、末那識の爲す思量と云ふものを具體的に云ひ換へるならば、結極阿賴耶識を所緣の境として我或は我我所の執をなすと云ふこととなるからである。　末那識の性格である思量の意味が、右の如く規定せられると、當然問題となるのは出世道に於ける末那識如何と云ふことである。　何となならば、出世道に於ては、末那識の性格だと考へられる執我慢の思量行相と云ふ樣なものは斷盡せられてゐなければならないからである。　即ち此處に於て、『論』には當然出世道に末那ありま否やと云ふことが問題とせられねばならないわけである。　出世道に於ける末那識の問題として『瑜伽師地論』に於ける議論を指摘すると、それは既に屢々引用した如く、『論』卷六十三に、

問、若彼末那於一切時思量爲性相續而轉、如世尊說出世末那云何建立、答、名假施設不必如義、又對治彼遠離顚倒正思量故、(5)

と稱してゐるのがそれである。　即ち『瑜伽師地論』に於ては、出世の末那に關する回答として「名假施設不必如義」と云ふ一義と「對治彼遠離顚倒正思量故」と云ふ一義と、都合兩樣の回答を爲してゐるのである。　後義の回答は、極めて明瞭に出世にも末那識は存在するとする說であつて、末那の思量は出世道に於ては正思量となると極めて明瞭に述べてゐるのである。　然るに、前義の如きに至つては、見方によつては、末那は假施設に過ぎないものであるから、出世道には

末那の體はないのであるとも見られる文章である。前義に於ける此の不明瞭さは、やがて分派時代に至るに及んで、護法一家の如く出世道にも正思量の末那の識體が存在すると主張する一派と、安慧一家の如く、三位に末那なしと主張する一派との相違を醸すに至つた遠因となるのであらう。然し彌勒論書自身の上より云へば、『瑜伽師地論』巻十六に於ける『解脱經』の引用文を眺めてみても、或は巻六十三に於ける各所引の文によるとしても、彌勒自身は出世の末那を認めてゐた様に思はれるのである。殊に『大乘莊嚴經論』には、勿論此の部分は現今の梵本にはないから條件つきではあるが、然し第七識を轉じて平等證智を得すと云ふ頌があるのであるから、若し此の部分が彌勒の造頌であるとするならば、出世の末那に關する彌勒の説は極めて明瞭であると云へる。設ひ『大乘莊嚴經論頌』の文章を除去して考へても、彌勒は出世の末那識を認めてゐると見る方が妥當である。

次に、右の如き末那識は、前に既に辯じ終つた如く、第六意識の所依の意根となつてゐるのであるが、果して然らば末那識自身は何を倶有の所依として現起してゐるのであらうか、此の問題も後代分派時代に於て異論を生じた問題であるが、然し大多數の人々、卽ち安慧・淨月・護法等の諸師は、何れも現行の第八識を以て倶有依となすとし、獨り難陀のみは第七末那識には倶有所依なしとしてゐるのである。故に末那識の所依の問題に關する議論が學界の表面に表はれたのは、まさしく分派時代に於てであるけれども、然し『瑜伽師地論』巻六十三には、

阿賴耶識是所依、轉識是能依、(6)

と稱してゐるのであつて、阿賴耶識が一切轉識の共通の所依となることを明しながら、他方卷五十一には、

又由ㇾ有二阿賴耶識一故得ㇾ有二末那一、由二此末那一爲二依止一故意識得ㇾ轉、譬如下依二止眼等五根一五識身轉上(7)、

と稱して、五根が五識の所依である如く末那識は意識の所依であり、又阿賴耶識あることによつて末那識があり得ることを述べてゐて、阿賴耶識を末那識のみへかけて論じてゐるのである。勿論阿賴耶識を依止として末那識が轉起すると明確には述べてないのであるから、此を以て直ちに末那識は阿賴耶識を倶有所依として轉ずるとは云ひ得ないけれども、然し然うした氣運は充分に動いてゐる樣に思はれる。

既に述べた如く、阿賴耶識は煩惱と相應することのない識であり、煩惱と相應する識にして、一切時に現起してゐるところのものは、此の末那識より他にはないのである。末那識が煩惱と相應しながら、然も一切時に現起してゐると云ふことは、言はずもがな末那識が、異生性染汚性の根據となつてゐることを示してゐることを示してゐるのである。意識上に於ては、現に善心を起してゐるのであるのに、然もその人が聖者に成りきることが出來ないで、依然として凡夫であると云ふのは、その人には表面的な意識よりも、更により深い性格的な生活態に於て、染汚性の末那識が四煩惱と相應して現に活動してゐるからである。故に『瑜伽師地論』卷五十一には「又復、意識は染汚の末那を以て依止と爲し、彼れ未だ滅せざる時は相を了別する縛をば解脫するを得ず、末那滅し已れば相縛をば解脫す」と稱してゐるのであつて、有情を淨ならし

め或は又染ならしむるのは、一に末那識との關係をたち切るか否かにあるのである。然るに、一般に善心の生起してゐる時には惡心は伏せられ、惡心が生起してゐる場合には善心が伏せられてゐるのでなければならない。然るに善心が生起してゐる場合でも、或は無記心の生起してゐる場合にでも、恒にその裏面に、それらの心を染汚を以て色づけてゐると云ふことは如何なることなのであらうか。『瑜伽師地論』に於ては、斯かる意味合ひの染汚性なるものを規定して、任運倶生にして性は唯だ是れ隱沒無記(8)なりと稱してゐるのである。卽ち末那識を中心とした四煩惱なるものは、實は人間內奥の性格であり本能であつて、吾々が之を意識的に如何ともすることの出來ないものであり、之を何とかしやうとするその意識が、旣に此の染汚性によつて色づけられてゐるところのものであるとしてゐる。

註

(1) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, b)。
(2) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, c)。
(3) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, a)。
(4) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, c)。
(5) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, b—c)。
(6) 瑜伽師地論卷六十三(大正藏經三〇P. 651, b)。
(7) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 580, b。
(8) 瑜伽師地論に於ては、本文に述べた如く、末那識の性格を隱沒無記と規定してゐる。此の言葉は一般に云は

れてゐる有覆無記なる言葉と勿論同意義の言葉でなければならぬ。然るに此の隱沒無記なる言葉は、それ自身としては、ただ有覆無記の言ひ換へに過ぎないと云ふだけであつて、別に重要な意味はないのであるが、此の言葉は、他の意味に於て極めて重要なものでなければならない。それは、此の言葉をきつかけとすることによつて、從來其の意味が曖昧であるとせられてゐた無沒識の意味を明瞭にすることが出來ると思はれるからである。玄弉三藏が藏識と譯した阿賴耶識なる言葉が、眞諦三藏によつては無沒識と譯せられてゐたと云ふことは一般に信ぜられてゐることである。然るに阿賴耶識のことが、一體如何なるわけで無沒と譯せられたのであるかと云ふことは學者によつて議論のあることであつて、最近では宇井博士が「阿黎耶識と無沒識」と云ふ研究を發表してゐられる（日本佛教學協會年報第四）ものがある。宇井博士は最初に古人の意見として『大乘義章』に於ける、

阿梨耶者、此方正翻名爲無沒、雖在生死不失沒故、

と云ふ見解、『法華玄義』に於ける、

攝大乘人云、是無記無明隨眠之識、亦名無沒識、

と云ふ解釋、『起信論義記』に於ける、

阿梨耶及阿賴耶者但梵言訛也、梁朝眞諦三藏訓名翻爲無沒識、今時弉法師就義翻爲藏識、但藏是攝藏義、無沒是不失義、義一名異也、

と云ふ意見、並に『唯識了義燈』に於ける、

初無沒識者、無相論云、一切諸種無所隱沒故無沒也、

と云ふ釋等、諸種の解釋を出し、而して自ら、亦アーラヤと云ふ原語よりどうして無沒と云ふ樣な言葉が出て來たのであらうかと、色々に考案せられてゐるのである。その結果アーニミッタとアニミッタとの關係をアーラヤとアラヤとの關係に移して解釋するより他に方法がないと云つてゐられるのであり、最後には荻原博士の一說をも出してゐられる。

以上の如く、無沒と云ふ言葉を如何樣に解釋するか、或はアーラヤと云ふ原語が、どうして無沒などと云ふ言

葉に翻譯せられたかなどと云ふ問題が樣々に論じられてゐるのである。然るに末那識の有覆無記なることを隱沒無記と稱してゐることより、無沒と云ふ言葉をもつと滑らかに解釋することが出來ないであらうか。隱沒無記と云ふ言葉を媒介として、無沒の意味を考へると、先づ無沒と云ふ言葉はアーラヤなる原語から翻譯せられた言葉とは考へられない。『義記』や『了義燈』の意見では、それは原語の藏の義が、無沒と譯せられたのであると云ふ樣な考へ方をしてゐるが、然うではないと思ふ。無沒なる言葉は、阿黎耶識の性質を表現した言葉であるに過ぎない。卽ち無沒とは隱沒無記に對する無隱沒無記と云ふ言葉の省略せられたものだと考へるのである。阿黎耶識はその性質が無覆無記、卽ち無隱沒無記であるところから、阿黎耶識のことを無隱沒無記識、卽ち無沒識と稱してゐるのであらうと思ふ、然う考へて後に古人の解釋を見るに、『法華玄義』に於ける攝大乘人の釋は、さすがに攝大乘論を傳へた眞諦學系の人であると頷かすところのものがある。卽ち攝大乘人の云ふところによれば、無沒識と云ふ名稱は、決して原語アーラヤの意味より來てゐるのでなく、その識の性質が無記・無明隨眠の識であるところから來てゐると云ふのである。此の釋の意は、無沒識とはその體は無明隨眠の有漏識であるが、然し無隱沒無記の性質のものであるから無沒識と云ふのであると云ふ意味であらう、結極無沒識と云ふことは、新譯の言葉を借りて云ふならば、無覆無記識と云ふのと同じ意味となるのである。

其の後、加藤精神師より、無沒識に關して、予と同じ見解を述べられてゐるのを聽いたので、其の旨を附記して置く。

第五章　無著論書に現はれたる心意識説

第一節　無著の略傳と心意識説に關する無著論書の綱格

眞諦三藏の飜譯にかかる『婆藪槃豆法師傳』及び唐の玄弉三藏の『大唐西域記』に傳ふるところによれば、無著(Asaṅga)は佛滅(B. C. 486)後九百年(西域記には一千年と云ふ)在世の人であつて[1]、北印度の境、健駄羅(Gandhāra)國の富婁沙富羅(Purushapura)の都城の國師職、婆羅門憍尸迦の長子である。三人兄弟にして、彼の有名なる世親、及び師子覺の肉兄である。初め薩婆多有部(西域記には彌沙塞部出家と云ふ)に於て出家し、定を修して離欲を得し、次で小乘の空義を思惟したのであるけれども、心に滿足をなし得ず、一時は自殺を決した程であつたが、偶々賓頭羅阿羅漢に出會ひ、依つて漸く小乘の空觀を得證し得たのであつた。然し小乘の空觀を以てするも、猶ほ意を安んずることが出來ないので、遂に一日、定中神通力に乘じて兜率天に詣り、彌勒菩薩に就いて大乘の空觀を聽き、卽ち閻浮提に還歸して如說に思惟し、遂に大乘の空觀を得悟したのである。此に於て、因つて以て名として阿僧伽、卽ち無著と稱したのである。爾來、屢々兜率天に往來して彌勒より大乘の經義を學び、閻浮提に歸還して餘人の爲めに所得の法を說いたのである。然るに聽聞者の多くは之を信ぜず、故に無著は自ら發願し、衆をして大乘の義を解せ

しめんが爲めに、中天竺阿踰遮國の講堂に彌勒の下降を請ふたのである。彌勒は因つて大光明を放つて有緣の衆を集め、每夜法堂に於て十七地經を誦出し、誦出するところに隨つて其の義を解し、遂に四ヶ月を經て十七地經を說き竟ることが出來たのである。然るにその聞法は、無著のみ彌勒に近づくことを得て、他の一切の大衆は、僅かに遙かに之を聽き得る程度であつたので、無著は晝間に於て大衆の爲めその法を復演したので、これより大乘彌勒敎が大いに流行するに至つた。而して無著自身は、更に日光三昧を修し、『華嚴』等の諸大乘經の義を解し、彌勒は兜率天に於て諸大乘經を悉く無著の爲めに說き通達憶持せしめたと稱せられてゐる。無著の師彌勒を、無著の信仰心裏中の人であるとする說と、或は歷史的に實在してゐた人が神祕化されたものであるとする說との兩樣の議論があることは既に一言した如くであるが、要するに無著自身の傳記に關しては、從來『婆藪槃豆法師傳』並に『大唐西域記』等によつて以上の如く傳へられてゐるのである。

次に、無著の撰述を現存の漢譯大藏經中に求むるに、

一、金剛般若論二卷　　隋　達磨笈多譯……………二五、No. 1510
二、順中論二卷　　元魏　瞿曇般若流支譯…………三〇、No. 1565
三、大乘阿毘達磨集論七卷　　唐　玄　奘　譯……………三一、No. 1605
四、攝大乘論二卷　　後魏　佛陀扇多譯……………三一、No. 1592
　　攝大乘論三卷　　陳　眞　諦　譯……………三一、No. 1593

攝大乘論本三卷　唐　玄奘　譯…………………………三一、No. 1594

五、顯揚聖敎論頌一卷　唐　玄奘　譯…………………三一、No. 1603

　　顯揚聖敎論二十卷　唐　玄奘　譯…………………三一、No. 1602

六、六門敎授習定論一卷　唐　義淨　譯……………三一、No. 1607

等の六部を數へることが出來る。右六部の中、『順中論』は龍樹造頌、無著釋であり、『六門敎授習定論』は無著造頌、世親釋と傳へられてゐる。又『顯揚聖敎論』は、玄奘の所傳によれば、頌・釋共に無著の作とせられてゐるのであるが、近時、眞諦譯『三無性論』と『顯揚聖敎論』中の成無性品との比較研究により、宇井博士によつて頌は無著の造ならんも釋は世親の作ならんと云ふ推定が下されてゐる。(2) 自分も恐らく、然うではないかと思ふ。次に、右には擧げなかつたが、漢譯大藏經中に、無著のものとして更に義淨譯『能斷金剛般若波羅蜜多經論頌』一卷、及び波羅頗蜜多羅譯『大乘莊嚴經論』十卷が攝められてある。然るに既に述べた如く、前者は宇井博士によつて彌勒のものであることが論證せられ、後者は唐代より旣に法相宗の學者によつて頌は彌勒、釋は世親なることが論證せられてゐるのであるから、右の所說に從つて此處に列擧することを遠慮した次第である。

次に、漢譯の所傳によれば、彌勒說となれる『瑜伽師地論』一百卷、及び堅慧造と稱せられる『究竟一乘寶性論』四卷が、西藏の所傳によると前者は無著造であり、後者は彌勒造頌、無著釋と傳へられてゐるのであつて、共に無著の所撰とせられてゐるのである。(3) 西藏の所傳に於て『瑜伽師

地論』を明瞭に無著造と決定してゐることは、彌勒の歴史的實在說に對して一抹の暗影を投ずる樣に思はれるが、然し歴史的實在等の問題に觸れないでも、漢譯中に彌勒說或は彌勒造と稱せられる論書が存するのである點よりすれば、先づ漢譯の所傳に從ふ方が妥當の樣に考へられるし、又『究竟一乘寶性論』も、中に『大乘阿毘達磨經』の頌が引用せられてゐる點よりして、彌勒造、世親釋とする說には讃意を表しかねるのである。それは、漢譯に於ける彌勒の論書を見るに、未だ曾つて『大乘阿毘達磨經』を引用してゐるのを見たことがないからである。其の他、西藏の所傳によつて、漢譯に存しないものにして無著の著として傳へられてゐるところのものを擧げると、

一、法身位功德讃 (Chos-kyi-sku-la gnas-paḥi yon-tan-la bstod-pa)。

一、聖密意決解解說 (Ḥphags-pa dgoṅs-pa ṅes-par ḥgrel-paḥi rnam-par bśad-pa. Ārya-Saṃdhinirmocana-bhāṣya)。

一、佛隨念註 (Saṅs-rgyas rjes-su-dran-paḥi ḥgrel-pa. Buddhānusmṛti)。

一、法隨念註 (Chos rjes-su-dran-paḥi ḥgrel-pa Dharmānusmṛti)。

一、僧隨念疏 (Dge-ḥdun rjes-su-dran-paḥi bśad-pa. Saṅghānusmṛtivyākhyā)。

一、大乘上怛特羅論解說 (Theg-pa chen-po sgyud bla-maḥi bstan-bcas rnam-par bśad-pa. Mahāyānauttaratantra śāstra vyākhyā)。

一、禪定燈優波提舍 (Bsam-gtan-gyi sgron-ma shes-bya-baḥi. Dhyānadīpa-nāma-upadeśa)。

等が傳へられてゐるのである。(4)

さて無著の著述中に於て、吾々が容易に手にすることの出來るもので、然も明瞭に彼の撰述として疑のないものは、最初に列擧した六部となるわけであるが、其の中、唯識説、殊に當面の問題である唯識學上に於ける心意識義を研究する上に於て、重要な資料となり得るものは『大乘阿毘達磨集論』と『攝大乘論』と及び『顯揚聖敎論』との三部でなければならない。然るに嚴密な意味よりすれば、『顯揚聖敎論』は、參考になるべき釋が世親の作でないかと稱せられてゐるのであるから、唯今のところ『集論』と『攝論』と、而して數葉の『顯揚論頌』とに指を屈しなければならないことになる。其の中『顯揚聖敎論頌』は『瑜伽師地論』を繼承せるものであり、『攝大乘論』は『大乘阿毘達磨經』を繼承したものとなる。而して『大乘阿毘達磨集論』は、その註釋書たる『雜集論』に、

遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處故、(六)

と稱してゐるのによつて知られる如く、特定の一經たる『大乘阿毘達磨經』をのみ繼承したのではなく、恐らく當時流行してゐた大乘阿毘達磨經と云ふ部類に攝めらるべき一切のものを敷衍したものであらうから、『顯揚聖敎論頌』と『攝大乘論』との中間を歩んでゐるものだと云ひ得るのである。而して如上の三書は、無著の唯識思想、特に心意識論の研究に關する重要なものであるけれども、その內容を考察するとき、量的にも質的にも、最も重要な價値を有するものは、何と云つても『大乘阿毘達磨經』系に屬する『攝大乘論』でなければならない。他の二書が前代の著述、殊に『瑜伽師地論』等の思想以上に出ることの出來ないのに對し、『攝大乘論』は、

はるかに前代『瑜伽師地論』等の思想を超へて、無著獨自の思想を極めてよく發揮し、無著論書中の第一等のものである。然も又それが、旣に亡逸してしまつた『大乘阿毘達磨經』の風格を思はしめるあるものを殘してゐることにより、その價値は更に倍加せられるのである。故に以下、無著の心意識思想を研究するにあたり、勿論他の論書も參考にせられねばならないのであるが、『攝大乘論』が研究對象の中心とならねばならぬことは趨勢上やむを得ないところである。

註

(1) 佛滅年代の異說に關しては、東西學者の異說實に十數說の多數にのぼつてゐるのである。今は『衆聖點記』に依つて立てられた高楠博士の西曆紀元前四八六年說による。

(2) 宇井博士著、印度哲學研究卷一(P. 397)。

(3) 西藏大藏經總目錄(P. 609, 611, 612)。

(4) 西藏大藏經總目錄によるに、

法身位功德讃は百八十二頁に、聖密意決解解說より僧隨念疏に至る四部は六百〇一頁に、大乘上怛特羅論解說は六百十頁に、而して禪定燈優波提舍は六百十七頁に、何れも無著の撰述として出されてゐるのである、

(5) 大乘阿毘達磨雜集論卷十六(大正藏經三一 P. 774, a)。

第二節　唯識學史上に於ける無著論書の地位

旣に一言した如く、無著論書の中に於て、直接唯識學に關係の深いものの中、『顯揚聖敎論頌』

と『大乘阿毘達磨集論』との兩論を見るに、一は『瑜伽師地論』を簡單に要約復演したものであり、他は當時流行してゐた大乘阿毘達磨經に屬する諸經の意味を遍集したものであるが、要するに前代の思想として現に知られてゐるもの以上に出てゐないと稱しても不可なき程度のものである。然るに『攝大乘論』は、此の點前二編とは可なり性質の異なつたものであつて、無著思想の特質を極めてよく表はしてゐるものである。勿論『攝大乘論』は、無著が自ら、『大乘阿毘達磨經』中の攝大乘品を釋したところのものであると稱してゐるのであるから、前代の『大乘阿毘達磨經』の思想を繼承したものであることは論を待たないが、然しその間に於ける關係は、『顯揚』の『瑜伽』に於ける關係とは餘程異なつたものがある。此の點に關しては、旣に宇井博士も『宗教研究』誌上に「大乘阿毘達磨經と攝大乘論」(1)と題して本論は阿毘達磨經の句に基き、攝大乘品の言に據つて、以て大乘の教理一般を概論した書であつて單なる註釋書ではないのであるから、無著自身の著述と考へても差支へのないところのものであると論じられてゐる通りである。卽ち『攝大乘論』は、但單に『大乘阿毘達磨經』の經說を一言も違せじと遵奉してゐると云つた樣な性質のものではなく、無著獨自の見解を加へて、大いに經說を發展せしめると云ふ意味に於て『大乘阿毘達磨經』を繼承したものであるのみならず、『瑜伽師地論』に、圓滿に一切菩薩の學道及び學道果を顯示するのを「攝大乘」(2)と稱すると述べてゐるのであるが、その『瑜伽師地論』中に於ける「攝大乘」の精神をも大いに繼承して、菩薩の學道及び道果を彼獨自の體系のもとに唱へてゐるのである。此處に、無著論書としての『攝大乘論』の唯識學史上の意味が

あるのである。斯くの如き意味に於て、無著は『大乘阿毘達磨經』並に『瑜伽師地論』に於ける『攝大乘』の意味を繼承して『攝大乘論』を編纂したのであるが、傍ら、更に更に多數の經論を參考にしてその學說を打立ててゐるのである。佐伯定胤・保坂玉泉兩師の『攝大乘論本解題』によれば、『論』に於ける思想の由來として次の如き圖を示されてゐる。參考のために示すと、

- 總
  - 正—阿毘達磨經攝大乘品—組織及內容
- 別
  - 卷上—所知依分第二
    - 傍
      - 解深密經心意識相品第三—阿陀那識說
      - 增一阿含經—四阿賴耶說
      - 如來出現四德經—阿賴耶說
      - 大衆部の增一阿含經—根本識說
      - 彌勒菩薩の辯中邊論頌—七轉第八互爲因果說
  - 卷中
    - 所知相分第三（傍）
      - 十地經—三界唯心說
      - 解深密經分別瑜伽品第六—三自性說・唯識敎理
    - 入所知相分第四（傍）
      - 彌勒菩薩の分別瑜伽論—敎授の二頌
      - 大乘經莊嚴論—現觀の五頌
  - 卷下—彼果智分第十一
    - 傍
      - 菩薩藏百千契經—十八圓滿淨土觀

となるのである。(3) 而して兩師は更に、「是れに由りて是を觀れば『攝大乘論』は、法としては阿含・阿毘達磨・華嚴・深密・瑜伽の諸經論に由來し、人としては彌勒菩薩に由來すと言ふべし」と稱して

ゐられるのである。此の見解は、又佐々木月樵師の四譯對照『攝大乘論』の上篇第二章正依經系、第三章正依論系に於ける考へ方と略々合致するところのものであると云ふことが出來る。然し既に述べた如く、その思想内容より考察すると、本論は飽くまで『大乘阿毘達磨經』の思想と、『瑜伽師地論』の「攝大乘」とを以てその根幹とし、それを無著獨自の體系によつて組織したものであつて、所依とする經論が引用せられてゐるからと云つても、必ずしもその思想をそのまゝくりかへしてゐるとは云へないのである。『攝大乘論』に於ける所依の經論は、『大乘阿毘達磨經』時代に決定された唯識思想の意味を發揮せしめる爲めであり、更には無著がその思想を擴大し、發展せしめる爲めに『華嚴經』等を利用したと見る方がより以上適確であらうと思ふ。換言すれば、『華嚴經』は『攝大乘論』に於ける所依の經中に這入るが、『華嚴經』を所依としたからと云ふ事實を以て、『攝大乘論』の思想が『華嚴』より流出したと云ふのは輕率である。否思想内容より考察すると、逆に無著の思想のもとに『華嚴經』が解釋せられ、活用されたまでのことに過ぎない。故に予は、『攝大乘論』の思想は『解深密經』を出發點とし『大乘阿毘達磨經』時代を經過し、彌勒の唯識思想を經た當然の歸結として之を觀察すべきものであらうと思ふ。而して、此の『論』に至つて唯識學の根本問題たる阿賴耶識論は、遂に完成の域にまで到達せしめられるに至つたのである。故に是れより以後、唯識學派に於て、若し阿賴耶識論を爲さんと思ふ者があるならば、直接間接に、常に『攝大乘論』の說を考慮に入れなければならないことになり、『攝大乘論』を離れては論を爲し得ないまでに重要視せらるるに至つたのである。

註

(1) 宇井博士稿、大乘阿毘達磨經と攝大乘論(宗教研究、新第十卷、第四號、昭和八年七・八月號)。
(2) 瑜伽師地論卷五十(大正藏經三〇P. 575, b)。
(3) 佐伯定胤師・保坂玉泉師稿、攝大乘論本解題(P. 4)。
(4) 佐伯定胤師・保坂玉泉師稿、攝大乘論本解題(P. 5)。

第三節　無著造、唯識部論書の種類に就きて

『大乘阿毘達磨集論』『顯揚聖敎論頌』『攝大乘論』の三部を、假りに今無著論書中に於ける唯識部の論書と稱したのであるが、其の中前二者は單譯であるが、『攝大乘論』には數種類の異譯が存するのである。因つて以下、右三部の論書の翻譯に關することを簡單に記し、以て今日吾吾の資料となし得るものの由來を誌して置かう。

一、大乘阿毘達磨集論(Mahāyānābhidharmasaṅgīti-s′āstra)。

長安大慈恩寺翻經院に於ける玄奘法師の奉詔譯によるもので、大乘光・大乘雲等の諸師が筆受の任にあたつてゐる。翻譯の年時に關しては、『內典錄』には單に顯慶年間と云ひ、『大周錄』には顯慶三年(A. D. 658)と稱し、『開元錄』には永徽三年(A. D. 652)と傳へてゐて異說がある。

二、顯揚聖敎論頌。

玄奘三藏の奉詔譯にして沙門辯機等の筆受による。翻譯の年時に關しては、『內典錄』には貞

觀二十一年(A. D. 647)と云ひ、『慈恩傳』には貞觀十九年の歳暮と傳へ、『開元錄』には貞觀十九年の六月と稱してゐる。又譯場に關しても、『內典錄』は洛陽の大內翠微宮だとなし、『開元錄』には長安の弘福寺だと稱して異說を構成してゐる。

三、攝大乘論 (Mahāyānasamparigraha-śāstra)。

『攝大乘論』には魏・陳・唐の三譯があるが、隋の笈多共行矩等の飜譯になる世親の『攝大乘論釋』中に於けるものを摘出すれば四譯となるわけである。隨つて、『攝大乘論』の研究は、常に右の四譯を念頭に置いて考察せられねばならないので極めて複雜な關係を生ずるわけとなる。

1. 攝大乘論二卷。

北魏の普泰元年(A. D. 531)洛陽の白馬寺に於て沙門曇林筆受のもとに北天竺三藏佛陀扇多に依つて飜譯せられたものを第一本とする。

2. 攝大乘論三卷。

眞諦三藏譯、慧愷の筆受である。飜譯の年時に關しては『論序』には梁太淸二年(A. D. 548)と記し、『三寶記』『高僧傳』『開元錄』等には陳天嘉四年(A. D. 563)と稱してゐる。譯場に關しても、或は廣州制旨寺と云ひ、或は廣州王園寺と傳へられてゐる。

3. 攝大乘論。

隋の笈多共行矩等の譯にかかるものであつて、隋大業五年(A. D. 609)洛陽上林園飜經館に於て『世親攝論』の名のもとに飜譯せられたのである。

4・攝大乘論本三卷。唐の玄奘三藏の奉詔譯であつて、大乘巍法師が筆受に預つてゐる。翻譯年時は貞觀二十二年の暮より初めて翌二十三年に終つてゐる。譯場に關しては、『內典錄』は長安の玉華宮だと傳へ、『開元錄』には長安北闕紫微殿西弘法院にて始め、大慈恩寺にて完了したと稱してゐる。而して此等異譯四本の『攝大乘論』は、近時佐々木月樵師によつて四譯對照本なるものが刊行せられたのであるから、吾々はそれを利用することが極めて便利である。

第四節　攝大乘論を中心とせる無著の阿賴耶識說

第一項　攝大乘論に於ける阿賴耶識說の大綱

『攝大乘論』一部の組織大綱は、特に改めて此處に述べるまでもなく、既に先哲諸賢によつて說示せられてゐる樣である。例せば、佐伯定胤和上・保坂玉泉師共編の『攝大乘論本解題』にも、「組織」の部と「內容」の部とに於て、陳・隋・唐の三譯の分料を圖示し對照せしめて、一部の首尾に關してその內容を簡明に示されてゐるが如き、まさしくその一例と云ふべきであらう。故に『攝大乘論』全般に亙る組織大綱に關する敍述は此處に省略し、今此處に直接關係のある部門、卽ち心意識義に關する問題に就いて先づ大要を概觀することとする。其の中、先づ第一に吾々は陳・隋唐三譯の『世親攝論』に於ける分科を對照して理解に資することとする。

三譯『世親攝論』に於ける分科對照圖。

陳眞諦譯	隋笈多譯	唐玄弉譯
釋依止勝相衆名品第一：第一	應知依止勝相勝語第一：第一	總標綱要分第一
第二	第二	總標綱要分第一
衆名章第三	衆名章第三	所知依分第二
釋依止勝相衆名品之二：衆名章餘	衆名章第三	所知依分第二
相品第二：相章第一	應知依止勝相勝語第一之二：相章第四	所知依分第二
熏習章第二	熏習章第五	所知依分第二
不一異章第三	不一不異章第六	所知依分第二
更互爲因果章第四	更互爲因果章第七	所知依分第二
因果別不別章第五	因果別不別章第八	所知依分第二
緣生章第六	緣生章第九	所知依分第二
四緣章第七	四緣章第十	所知依分第二
釋引證品第三之一		所知依分第二

煩惱不淨章第一	煩惱染章第十一
業不淨章第二	業染章第十二
生不淨章第三	生染章第十三
	應知依止勝相勝語第一之三
世間淨章第四	世間淨章第十四
出世間淨章第五	出世間淨章第十五
釋引證品之二	
順道理章第六	順道理章第十六
釋差別品第四	差別章第十七
言說章第一	
我見章第二	
有分章第三	
引生章第四	
果報章第五	
緣相章第六	
相貌章第七	

『世親攝論』の三譯に從つて、無著の『攝大乘論』の一部門を分科對照すれば、以上の如き結果

となるのである。而してその部門を、玄弉譯によつて云へば、所知依分第二と稱せられる部門にあたるのであるが、『攝大乘論』に於ける心意識論は、勿論右の部分に於ける論述のみでこと足ると云ふのではない。隱密には全卷を通じてその意味が包含せられてゐるのであり、處々に心意識義に關する所說が顯露に述べられてゐるのである。然しその主要なる然も組織的なる根幹は、何と云つても此の部門に存するのであるから、本論文を考察するにあたり、假令ひ餘處の所說を參考にするにしても、吾々は常に着眼の重點を此の點に置いて諸般の情勢を考察せねばならぬことは、蓋し自然の趨勢と云はねばならない。然るに上に記載した分科は、陳・隋兩譯の間に於て既に相違を示してゐる如く、そのまゝでは適確完全な分科であると云ひ得ない節があるのである。故に、右の分科を一往の參考に迄之を依用するのは差支へがないとしても、吾々が、今純研究的の立場から、その分科の全部を無批判にそのまゝ依用することは許すべからざることである。故に『攝大乘論』に於ける右の部門の大綱を理解せんとするならば、吾々は當然別に分科的な何物かを作製し、それによつてその大綱を理解せねばならないのである。その意味に於て佐伯・保坂兩師が『攝大乘論本條目』なるものを發表せられたと云ふことは大いに意味のあることであると云はねばならない。卽ち兩師は此の部門に關して次の如き『條目』を作製してゐられる。(一)

攝大乘論本條目

總標綱要分第一、

所知依分第二、

第一段、阿賴耶識の教證を擧ぐ。

第二段、阿賴耶識の異名を訓ず。

第一門、阿賴耶。

第二門、阿陀那。

第三門、心。

甲、因に意を說く。

乙、心の理證。

丙、心の名を釋す。

第三段、聲聞乘中阿賴耶識の名を說かざる所以を辯ず。

第四段、聲聞乘中異門密意を以て阿賴耶識を說けることを示す。

第一門、增壹阿笈摩の四阿賴耶。

第二門、如來出現四德經の阿賴耶。

第三門、大衆部の阿笈摩の根本識。

第四門、化地部の窮生死蘊。

第五段、阿賴耶の名の最勝なることを說く。
第六段、阿賴耶識の三相を辨ず。
　第一門、自相。
　第二門、因相。
　第三門、果相。
第七段、熏習の義を說く。
第八段、阿賴耶識と種子との一異を辨ず。
第九段、阿賴耶識と七轉識の諸法と互に因果と爲るを說く。
　第一門、三法展轉因果同時。
　第二門、所熏と能熏との關係。
　第三門、阿賴耶識の自性。
　　甲、種子及び熏習の諸義。
　　乙、內外種の區別。
　第四門、中邊分別論の伽陀。
　第五門、阿毘達磨大乘經の伽陀。
　第六門、二緣起と四緣との相配。
第十段、阿賴耶識無ければ過失を成ずることを論ず。

第一門、煩惱雜染成ぜざる過失。
甲、六識に就て論す。
乙、上地より來生するに就て論す。
丙、煩惱を對治する識に就て論す。
丁、出定後識生ずるに就て論す。
第二門、業雜染成ぜざる過失。
第三門、生雜染成ぜざる過失。
甲、結生相續に就て論す。
乙、五色根に就て論す。
丙、識と名色との相依に就て論す。
丁、識食に就て論す。
戊、等引地に結生するに就て論す。
巳、無色界に生するに就て論す。
庚、出世間心現前するに就て論す。
辛、死沒時上昇下墜するに就て論す。
第四門、世間の淸淨成ぜざる過失。
第五門、出世の淸淨成ぜざる過失。

第十一段、阿賴耶識の存在を論證す。
　第一門、熏習に就て論ず。
　第二門、水乳の譬等に就て論ず。
　第三門、滅盡定に就て論ず。
　第四門、出定に就て論ず。
　第五門、廣く滅盡定有心說に就て論ず。
　第六門、略して滅盡定有心說に就て論ず。
　第七門、色心互熏說に就て論ず。
　第八門、死生の心、出定の心に就て論ず。
　第九門、阿羅漢の最後心に就て論ず。
　第十門、頌を擧ぐ。
第十二段、阿賴耶識の差別を辨ず。
　第一門、引發の差別。
　第二門、異熟の差別。
　第三門、緣相の差別。
　第四門、相貌の差別。
　　甲、共相と不共相。

乙、麁重相と輕安相。

丙、有受盡相と無受盡相。

丁、譬喩相。

戊、具足相と不具足相。

第十三段、阿賴耶識の性質を說く。

右は、その名の示す如く『條目』であるが故に、その條目を出すこと極めて綿密丁寧である。故に、これによつて吾々は、『攝大乘論』の所知依分第二に於て、大體如何なることが述べられてゐるのであるかに就いて、その大綱を承知する上に於て極めて便利なものである。『條目』は右の如く非常に便利なものであるけれども、然しその名稱が旣に『條目』と稱せられてゐる如く、それのみでは、論本撰述者の中心的意圖が何處にあるのであるか極めて漠然たるものとなつてしまつてゐる。或は又時としては、更に他の方法によつて之を表示した方が更に適切ではあるまいかとも思はれる場所がないでもない。換言すれば、時としては陳・隋兩譯の分科によつて爲された表示方法を用ふる方が適當だと思はれる場所、或は全く新たな立場によつて別な表示を爲す方がより以上適確だと考へられる節もあるのである。因つて以下、大體に於ては右『條目』と兩譯の分科とに依りながら、時には又全然新たな方法を以て本論文獨自の分科を爲すこととする。

『條目』に於ける第一段より第五段に至る五段は、陳・隋兩譯の『世親攝論』の分科に依れば、兩

譯共にそれを通じて衆名章と稱してゐるのであるが、論本撰述者の意圖を表示せしめる點より考察すると、兩譯の分科を採用する必要がある。何とならば、後に至つて明瞭となる如く、『條目』では五段と之を分つてゐるけれども、『攝大乘論』の內容より之を云へば、それは第六段、第七段に對し、之と同じ程度の意味に於て一段乃至五段と分たれてゐるものではなく、一段乃至五段全體を一まとめにして第六段の「阿賴耶識の三相を辨ず」る部分に對せしめられてゐるからである。卽ち此の點は、兩譯の『世親攝論』に相品第二（條目では第六段阿賴耶識の三相を辨ずる部分に當る）に對するものとして『條目』の前五段が一まとめにせられて衆名章第一となされてゐるのが極めて適切である。たゞ前五段の分類の如きは、衆名章なる一大段中の小分類に過ぎないのである。そのことは『世親攝論』の指示を待つまでもなく、論本の撰述者無著自身が自ら、『條目』で云へば第五段の文章の最後に於て、第一段より第五段に至る文章全體を總結して、

唐譯　　　陳譯

如是已說阿賴耶識安立異門(2)、　　是名成立阿黎耶別名(3)、

と稱してゐるのであるから、異論を挿しはさむ餘地がない。故に『條目』に於ける五段の細分は、單に條目としてあげられたまでであつて、所謂一往の分類に過ぎないものである。若し無著が此の部分を一大段とした意圖を探つて云へば、五段と分つて考察するよりも、寧ろ五段を相融じて前後相關係せしめてみるところに、却つて撰述者の幽意が發揮せられる樣に思はれ

る。

次に『世親攝論』の分科に從へば、衆名章第一に次で相品第二なるものをあげ、その相品第二中を更に細分して、相章第一より四緣章第七に至る七個の章を設けてゐるのである。而して『條目』の方では、此の部分を第六段より第九段に至る四段に分ち、第九段中を更に細分してゐる。今『世親攝論』の分科と『條目』の細分とを比較するに、何れにも長所があると同時に、又共に短所をも有してゐるのである。その故は、『條目』に於ては、第四段・第五段に對して、第六段・第七段と爲してゐるが、此の方法には讃意を表しかねる。何となれば、第五段迄は、既に述べた如く『攝大乘論』自身の述意によつて明らかである樣に、一括して衆名章とでも稱せらるべき內容の章である。この衆名章第一に對するものとして第二章を求むるならば、これ亦『世親攝論』に於て爲されてゐる如く、第一より第七に至る七章を一括して衆名章第一に對せしむべきを正當とせねばならぬ。何となれば、それも亦『世親攝論』の指示を待つまでもなく、無著自らその七個の章を述べ終り、總結して、

如是已安立阿賴耶識異門及相、(4)

と稱してゐるからである。卽ち無著自ら、衆名章第一に對して、今の七個の章を相として第二章としてゐるのである。此の意味に於て、眞諦譯『世親攝論』の分科は正當だと云はねばならない。それと同時に、『條目』の分科は此の點に關しては餘りに機械的に過ぎて、却つて『論』の妙味を失へるものと謂はざるを得ない。然し逆に又、『條目』が優れ『世親攝論』の分科に首肯

相品第二(衆名品第一に對す)
- 略說
  - 阿賴耶識三相
    - 自相
    - 因相
    - 果相
    - ―賴耶總論
- 廣說
  - 熏習
  - 不一・不異
    - ―賴耶細論
  - 轉識賴耶互爲因果
    - 三法展轉因果同時
    - 所熏・能熏
    - 賴耶自性
    - 中邊分別論頌
    - 阿毘達磨經頌
    - 二緣起、四緣
    - ―轉識賴耶關係論
- ―阿賴耶識論

し難い點もあるのである。即ち『條目』が『世親攝論』の分科よりも優れてゐるところは、『世親攝論』の分科に於ては更互爲因果章第四、因果別不別章第五、緣生章第六、四緣章第七と分科してゐるのであるが、その分科に對し、『條目』の分科は合理的に之を改めてゐることである。即ち

『條目』に於ては、その四章を「第九段、阿賴耶識と諸法と互に因果と爲ることを說く」と云ふ一段に總括し、その一段中の細分としてゐるのである。これはその內容を見ることによつて直ちに氣附く樣に、『世親攝論』の分科は餘りに機械的に過ぎて讃意を表し得ないものがあり、『條目』の分け方に妥當性がある。卽ち予は兩科を參考し更に私案を加へて此の一段は前頁の表の如く分科すべきを至當なりと思ふものである。

次に眞諦譯『世親攝論』に從へば、釋引證品第三となり、此の中に煩惱不淨章第一、乃至、順道理章第六の六個の章が總括せられてゐる。『條目』に依れば「第十段、阿賴耶識無ければ過失を成ずることを論ず」「第十一段、阿賴耶識の存在を論證す」の兩段に分れ、前者に五門、後者に十門、門中更に細分せられてゐるのである。然るに予は、『條目』が何故に第十と第十一との兩段に分つたのか全く了解に苦しむものである。此の點は、『論』の分科が一括して釋引證品としてゐる方に妥當性があると思ふのである。何となれば、これも亦眞諦の『釋論』の分科を待つまでもなく、既に『攝論』それ自身に於て、『條目』で云へば第十一段第九門の終りに當る場所に、

如是若離一切種子異熟果識雜染淸淨皆不得成、是故成就如前所說相阿賴耶識決定是有(5)、

と稱してゐるからである。果して然らば、『條目』の第十段に「阿賴耶識無ければ過失を成ずることを論ず」と云つてゐる言葉と、第十一段の「阿賴耶識の存在を論證す」と云ふ言葉とは、何等別異のものでなく、無著の右の言葉に依る限り、一括して總て阿賴耶識の存在を論證する爲めだと見なければならない。然も其の內容を考察するに、『條目』が分つて以て兩段と爲した場所

も、決して分割すべき場所でなくして、前より脈絡を以て續いてゐる場所である。故に『條目』の分科は、何故か此の點極めて不可なりと云はざるを得ない。此の點『世親攝論』の分科は先づ不可なしと稱すべきであらう。然し、更に次の如く之を變更すれば、猶ほ一層その意味を得たものだと思ふ。

- 理證品第三
  - 雜染章
    - 煩惱雜染
    - 業雜染
    - 生雜染
  - 清淨章
    - 世間清淨
    - 出世間清淨
  - 順道理章

而して其の細分は此處にあげないが、それは『條目』を依用すればよい。

次には、阿賴耶識を各種各樣の角度から考察してゐるのであつて、科圖で云へば釋差別品、或は差別章と稱せられてゐるところのものであり、『條目』で云へば、第十二段、阿賴耶識の差別を辨ずる一段である。『條目』には、何故か此の一段に最初の三種の差別が脫落してゐるのであつて、次の四種の差別並にその細分別のみが列ねてある。これは勿論、補充しなければならないものである。科圖には脫落はないが、更に欲を云へば、『論』に從つて前の差別と後の差別と

を區別して次の如く改むべきであらうと思ふ。

- 差別品第四
  - 三種差別章
    - 名言熏習差別
    - 我見熏習差別
    - 有支熏習差別
  - 四種差別章
    - 引發差別
    - 異熟差別
    - 緣相差別
    - 相貌差別
      - 共相と不共相
      - 麁重相と輕安相
      - 有受盡相と無受盡相
      - 譬喩相
      - 具足相と不具足相

次に、第五には最後に阿賴耶識の性質を明示して、然うでなければならない理由を示して阿賴耶識に關する敍述を結んでゐる。

註

(1) 佐伯定胤師・保坂玉泉師稿「攝大乘論本條目」(P. 1—2)。

(2) 攝大乘論(佐々木本 P. 10)。

(3) 攝大乘論(佐々木本P. 10)。
(4) 攝大乘論(佐々木本P. 15—16)。
(5) 攝大乘論(佐々木本P. 24)。

第二項　衆名章の組織と無著思想の特徴

唯識學に於ける本識は、その本識が存在することによつて、流轉と還滅とに於ける一切の諸現象が矛盾なく運行し得るところの根本的存在であるが故に、本識は種々なる機能を以て、各種の現象に對して多樣な役割を演じてゐるわけである。而してその役割の多樣性を嚴密に考察し、その役割の一々に關して、具體的な規定を設けるとき、必然的に本識の種々の役割に相應した名稱が與へられねばならないこととなる。換言すれば、本識の衆名とは、本識の有する役割の一々に對して、それに適應するところの名稱を與へた結果より生じたところのものであると云はねばならない。本識の衆名に關して、慈恩の『掌中樞要』(1)卷下本、『雜集論述記』(2)卷五、慧沼の『唯識了義燈』(3)卷四本等には次の如き多くの名目を出してゐる。

樞要	對法抄	義燈	對法抄	義燈(准舊人釋)
無沒……	無沒……	無沒識	種子識	阿梨耶(無沒)
本……	本……	本識	阿賴耶(識)	阿陀那(識)
宅……	宅……	宅識	異熟識	窮生陰識
藏……	藏……	藏識	阿陀那(識)	了別識

種……種……種子識	心	質多(心識)
無垢……無垢……無垢識	了別事識	意識
持……持……執持識	意	第一識
緣……緣……緣識	識(事識)	第八識
顯……顯……顯識	緣識	種子識
現……現……現識	受者識	緣識
轉……轉……轉識	本識	根本識
心……心……心	如來藏	有分識
依……依……所知依識	善惡趣死生識	果報識
異……異……異熟識	根本(識)	智相識
識……識……分別事識	窮生死蘊	眞相識
本……根……根本識	有分識	藏識
生……生……窮生死蘊	現識	現識
有……有……有分識	果報識	
	無垢(識)	

本識に關する右の如き多數の名目と、無著が使用した本識の衆名とを比較するに、無著が、『攝大乘論』の衆名章中に於て使用したところのものは、僅かに『大乘阿毘達磨經』による阿賴耶識

と、『解深密經』による阿陀那識と、及び『解深密經』や『瑜伽師地論』等による心との三者に過ぎないのであつて、その他に本識の先驅となつた、小乘部派に於ける諸說、卽ち『增壹阿含經』の愛・樂・欣・喜の四阿賴耶、『如來出現四功德經』所說の阿賴耶、大衆部の根本識、化地部の窮生死蘊等を述べてゐる位なものである。而して小乘に於けるものであるとして、更に餘師の五取蘊をば阿賴耶と稱し、或は薩迦耶見をば阿賴耶と云ふものをもあげ、然も阿賴耶識の執藏釋に依つて、五取蘊や我見を、阿賴耶と稱することの出來ない理由を說いて之を否認してゐるのである。卽ち『攝大乘論』に於ては、阿賴耶識・阿陀那識・心・愛樂欣喜の四阿賴耶・根本識・窮生死蘊等の本識の衆名が述べられてゐるのである。故に、若し『樞要』『了義燈』に於ける十八名によつて、『攝大乘論』にあげられた衆名を考察するならば、無著が『攝大乘論』を撰述する當時に於ては、旣にそれ以上に、『解深密經』に於ける執持識を始め、『解深密經』『大乘阿毘達磨經』に於ける藏識及び種子識、『辯中邊論頌』に於ける緣識、上座部等によつて唱へられた有分識等が知られてゐるなければならない筈であるから、『攝大乘論』に於ける無著の論述の意圖は、極めて不用意のまゝになされてゐるかの如く考へられるのである。一見すると確かに然うした疑問を生ぜしめるのであるが、然し少し注意深く考察すると、決して然うではない。何とならば、執持識と緣識とは、旣に上に處々に於て述べた如く、阿陀那識のことであり、藏識と種子識とは、無著の當時に於ては阿賴耶識の意味に攝められてゐるものであり、有分識は小乘に於ける名稱に過ぎないものであ

る。斯くの如く考へ來るとき、無著は『攝大乘論』の衆名章中に於て、極めて用意深く、當時一般に使用せられてゐた本識の異名を悉く攝め盡したものであると稱し得るのである。

随つて、今、衆名章に於ける本識の名稱並に組織を一見すると、恰も『解深密經』『瑜伽師地論』等の無著以前に於ける心意識説を、體よく變形して此處に並べたまでであつて、其の間何等の進展もない様な感じがする。即ち衆名中最も重要な阿賴耶・阿陀那・心等の名は、『解深密經』に於ける一切種子心識の異名として既に述べられたものであつて、それをそのまま移したかの如き感じすらするのである。或は又、五取蘊や薩迦耶見を以て阿賴耶と爲すや否やの問題も、既に『瑜伽師地論』にあげられてゐる説の變形に過ぎないものである。ただ此處では、愛・樂・欣・喜の四阿賴耶等、小乘諸派の説を異門密意として大乘にまで統一したところに、稍々手際を見ることが出來るけれども、それも、『瑜伽師地論』に於ける阿賴耶識存在の論證の裏面には、當然豫想せられてゐるのだと云つてもよい性質のものである。一見、確かに右の如く、『解深密經』『瑜伽師地論』を整理したのに過ぎないかの如く考へられるのである。然るに他面、衆名章の組織を深く考察すると、その組織に於て、吾々は『解深密經』や『瑜伽師地論』には到底見出し得ない態度の眞純さと、思想の變化發展とを發見するのである。その眞純さは、既に『大乘阿毘達磨經』に現はれてゐるものであつて、それを此處に繼承したのであるが、その繼承こそは、本論がまさしく『大乘阿毘達磨經』の直系であると云ひ得る所以のものであるが、同時に又、本論が如何に唯識教系諸論書の中の雄なるものであるかを、自ら物語つてゐるものでもある。『大乘阿

毘達磨經』の眞純さと云ふのは、『解深密經』を繼承して起つた『大乘阿毘達磨經』が、既にその研究部門に於て述べた如く、漸く獨立した一切種子心識思想を體系化し、阿頼耶識思想を以て一切迷悟の根據とし、純學的に阿頼耶識說を構成せんとしたそのことを云ふのである。『瑜伽師地論』の後に現はれた『攝大乘論』は、まさしく『解深密經』に對する『大乘阿毘達磨經』と同一の關係にある。卽ち『瑜伽師地論』によつて、小乘佛教の內容は大乘に迄止揚せられ、大乘唯識學はもはや小乘對大乘の大乘唯識學ではなく、小乘を大乘に迄包含した唯識學となつたのである。故に、『瑜伽師地論』の成立によつて、小乘部派は、その成立の理由を悉く『瑜伽師地論』にまで奪れたと云つてよい。それだけ大なる組織內容を有する『瑜伽師地論』は、然しそれが餘りにも大であり過ぎた爲めか、その組織振りは餘りにも雜然たる有樣となつてゐるのである。故に漫然と之を讀むならば、讀者をしてその歸趣を失はしむるものが『瑜伽師地論』である。小乘佛教の總てを奪ふ『瑜伽師地論』としては、それで充分に責務をはたし得たのであるが、然しそれは、次に當然再組織され體系化されねばならぬ性質を自らの內に含んでゐるものである。而して次に現はれて、かゝる雜然たる『瑜伽師地論』を體系化し、雜と純とを分ち、巧みに再組織したものが卽ち此の『攝大乘論』である。　彌勒を承けた無著が、彌勒の思想を再組織するにあたり、『大乘阿毘達磨經』を用ひたのは、決して偶然ではなく、寧ろそこに甚深の意味がある。斯くの如く考察して、再び衆名章の組織を見ると、先づ『阿毘達磨經』の二頌によつて阿頼耶識を出し、阿頼耶識を以て迷悟一切の所依たることを示して阿頼耶識思想を力强く主張し、阿頼

耶識一本主義を標榜して先づその態度を決定してゐることが、取りわけてはつきりと目につくのである。引續いて小乘諸派の細心思想を出すにしても、大乘の阿賴耶・阿陀那・心と區別して、小乘の細心思想に地位を與へながらも、與へる純粹大乘の思想と、與へられる小乘の思想とを判然と區別して說いてゐるのであり、又餘師の說を引用するにしても、『瑜伽師地論』に於ては雜然として、

又諸種子、乃有多種差別之名、所謂名界、名種姓、名自性、名因、名薩迦耶、名戲論、名阿賴耶、名取、名苦、名薩迦耶見所依止處、名我慢所依止處、如是等類差別應知、(4)

と云つてゐるのに對し、本論に於ては「有餘復謂」と稱し、然もその廢すべきものなることを、その理由と共に明示して純雜廢立の分齊を明らかにしてゐるのである。更にその思想の變化發展に至つては、是より以下に於て述べんとするところであるが、前代のそれに比較するに、大いに面目を改めてゐるのであつて、此處に來つて唯識學に於ける心意識思想は、先づ大成せられたと稱しても不可なきにまで達したのである。以て彌勒を繼承したる無著の位置と學勳とを知るべきである。

既に述べた如く、衆名章に於ける衆名の第一は阿賴耶識であるが、此の阿賴耶識は『解深密經』に於ける阿賴耶識を採用したのではなく、『大乘阿毘達磨經』所說の阿賴耶識を繼承し、更に無著獨自の見解を加味したものを內容としてゐるのである。『解深密經』に於ける阿賴耶識の意味は阿陀那識に附隨的に考へられた意味であり、阿陀那識發展の一痕跡にすぎないもので

あつて、唯識教學が發展するに從ひ、その意味は自然と退化し、阿賴耶、卽ち藏の意味を異なつた意味のもとに解して『大乘阿毘達磨經』の阿賴耶識が產出せられたのである。故に『大乘阿毘達磨經』の阿賴耶なるものは、『解深密經』に於ける阿賴耶なる名稱が一切種子心識に奪はれ、一切種子心識なる內容と阿賴耶なる名稱とが融合したところに產出せしめられたものであり、それを更に理論化したところのものである。無著は『經』の二頌、卽ち、

　無始時來界　一切法等依
由ㇾ此有ㇾ諸趣　及涅槃證得、(5)

と、更に、

　由ㇾ攝ㇾ藏諸法　一切種子識
故名ㇾ阿賴耶ㇾ　勝者我開示、(6)

と云ふ頌とを引用することによつて、自己の阿賴耶識思想の傳承を明示してゐる。然るに、此處に注意すべきことは、『大乘阿毘達磨經』はその頌に「由ㇾ此有ㇾ諸趣、及涅槃證得」と稱してゐる如く、阿賴耶識を以て諸趣輪廻と涅槃證得との根據としてゐるのであるから、隨つて次の第二頌の一切種子識なる種子の內容も、有漏無漏一切の種子でなければならないと云ふことである。此の事は、旣に『阿毘達磨經』の心識說を論ずるにあたつて說いたところである。然るに、無著の阿賴耶識說は、內意に於ては『經』の意味とするところのものと變りはないが、然しその阿賴耶識說の構成に於て、一部分『經』の意味を變更してゐるのである。それは彌勒の所說を繼承

した當然の結果であつて、その因由は一部分彌勒の『瑜伽師地論』に由來すると見るべきであるが、同時に又、阿賴耶識思想に關する無著獨自の見解が加へられたからでもある。即ち彌勒を經由することによつて生ずる方向と、無著獨自の見解とが、偶然か必然か、兎にも角にも一致して、此處に本論に於ける獨自の阿賴耶識思想が成立するに至つたのである。勿論『瑜伽師地論』と雖も、一切種子と云ふことは有無漏一切を意味するものであつて、『阿毘達磨經』と同一精神に立脚してゐることは、『論』卷二に、般涅槃法の者であるならば、一切の種子を悉く具足するが、不般涅槃法の者ならば、便ち三種菩提の種子を闕くと稱して、一切種子に有無漏一切を意味せしめてゐることによつて明瞭である。然し他面より觀察すると、『論』卷五十二に、種子成就の道理を說いて有漏に限定してゐることもあるのであり、或は又、阿賴耶識を一切雜染の根本と說いてゐるのであつて、現に各處所說の說相は、阿賴耶識によつて雜染の世界が緣起することを說いてゐるのである。それは阿賴耶識に依る流轉門の說き方であるが、そうした意味の阿賴耶識の考察の仕方が、所謂彌勒を經由した阿賴耶識考察の一方向である。そうした考察の仕方が無著の主觀を動したことは、確かに事實であらうが、然し同時に、無著はそうでなくても阿賴耶識を考察するのに、そうした考へ方を自ら多分に有してゐたのである。即ち『攝大乘論』に於ける說き方は、「由此有諸趣、及涅槃證得」と云ふ意味を內面に有しながら、實際には流轉門の阿賴耶識を說くに至つたのである。故に『大乘阿毘達磨經』の第二頌を釋するにあたり、一切種子を規定して、或は雜染品法と云ひ、或は不淨品法等と稱するに至つたのである。即ち無

著は、藏を義とする阿賴耶を考察するにあたつて、先づ、

復何緣故此識說名阿賴耶識、一切有生雜染品法、於此攝藏爲果性故、又卽此識於彼攝藏爲因性故、是故說名阿賴耶識(7)、

と稱し、本來『大乘阿毘達磨經』の有する阿賴耶識の槪念たる能藏・所藏の義を以て解してゐるのであるが、その內容を判然と「雜染品法」と限定したのである。次に更に、或はと稱して一釋を設け、卽ち、

或諸有情攝藏此識爲自我故、是故說名阿賴耶識(8)、

と述べてゐるのである。此の解釋は、所謂阿賴耶識の執藏釋と稱せられるものであつて、後代無性を經て護法に至り、護法以後に於ては、此の執藏の義こそ阿賴耶識の本質を說いたものであると解せられるに至つたのであるが、その執藏釋は、まさしく現に無著によつて設定せられてゐるのである。勿論その意味は、既に『瑜伽師地論』等に、末那識が阿賴耶識を緣じて我執を起すと規定せられた中に當然含まれてゐなければならないのであるけれども、ただそれのみによつて、無著が此處に執藏釋を設けたとは云へない事情がある。無著は、阿賴耶識の成立に關して確かに一家の見識を有してゐるのであり、その成立に關する見識よりして、當然執藏の義がなければならないと考へてゐたのである。何となれば、無著は衆名章に於て、大乘のものとして阿賴耶・阿陀那・心の三名を出し、部派のものとして『增壹阿含經』の四阿賴耶、『如來出現四功德經』の阿賴耶識、大衆部の根本識、化地部の窮生死蘊の四者三名を出してゐるのであるが、

此の大乘の三名と小乘の三名とを比較考察するとき、暗默の中に、『深密』『瑜伽』を離れた無著獨自の阿賴耶識觀が理解せられるのである。卽ち阿陀那識なる大乘思想が、大衆部の根本識より發展したものであることは既に述べたところであるが、無著も然う考へたのである。次に心の思想が、化地部の窮生死蘊より發達したのであると考へてゐたことは、無著が窮生死蘊を說明して、「有處有時見色心斷非阿賴耶識中彼種有斷」と稱し、生死を窮めて相續するが故に種子が積集し得るのだと解してゐることよりして明瞭である。斯くの如く考察するとき、大乘の阿賴耶識は、無著によつて、『增壹阿含經』の愛・樂・欣・喜の四阿賴耶、『如來出現四功德經』の阿賴耶識より發展したものであると解せられてゐたと云ふことは、蓋し當然であると見なければならない。愛・樂・欣・喜の四阿賴耶とは、愛せられる對象、樂せられる對象、欣せられる對象、喜せられる對象、卽ち我として愛・樂・欣・喜せられる處を阿賴耶識としてゐるのであるから、卽ち我執愛着の對象である。無著は阿賴耶識の內容を考察して、勿論他の諸種の要素をもその先驅思想と見たであらうけれども、その强調するところは、四阿賴耶を通さねば阿賴耶の名が附與せられないと云ふところから、特にこの意味を强調したのである。四阿賴耶を通して大乘阿賴耶識說が發展して來たのであると見る以上は、たとひ『瑜伽師地論』に於ける考察の仕方が存在してゐなくとも、無著は彼自身獨自に、必ずや執藏釋を出したであらうと思はれるのである。三藏釋に於て、文字上特に執藏釋を重要視することは、無性を經て護法に至つて究極するのであるが、右の如く考察するとき、無著自身に於て、執藏の義を特に重要視し、隨つて能・所藏を說く

にあたつても、雜染品法と限定し、また餘師が五取蘊を阿賴耶となし、我見を阿賴耶と爲すに對しても、五蘊や我見は、結極、愛樂の法となり得ないから阿賴耶とは稱し得ないと辨ずるなど、自ら執藏釋を重要視する語氣が筆端に現はれてゐるのである。阿賴耶本來の意味は、勿論、能・所藏を以て釋すべきであると云ふことは、旣に論じたところであるが、それにも拘らず、此處に執藏釋が取りわけて重視せられるに至つたところに、無著獨自の心識觀が見られるのである。

阿賴耶の三藏釋に就いての內容的の問題は、支那唯識に於ける一大論點であつて、慈恩・西明兩系の對立より、義寂・玄範・太賢等の諸義を續出せしめたのであるが、今は勿論、支那唯識に於けるが如き內容的な何物にも觸れてゐないのである。然し無著によつて唱へられた三藏釋は、永く唯識學派に於ける阿賴耶識義研究の龜鑑となつたものであるので、此の點思想史上大いに注意せねばならぬ問題である。

衆名第二の阿陀那識は、全く『解深密經』を繼承したものであつて、本識が有色の諸根を執受する機能を捉へて阿陀那識と稱したものである。

次に、衆名中の第三として心を出してゐる。而して、阿賴耶識が『大乘阿毘達磨經』を、阿陀那識が『解深密經』を承けてゐるのに對し、心には別に經名を出さず「如世尊說心意識三」と稱して世尊說としてゐるのみである。これは一般に、經說に心意識と說かれてゐるその心を、無著が本識と解したのであるが、別して云へば、『大乘阿毘達磨經』はしばらく之を差置くとすれば、さしあたつては、『解深密經』衆名中に說かれた心と、『瑜伽師地論』とを繼承したものであると云

ひ得る。無著の云ふところによれば、本識が第三に心と稱せられる所以は、諸法の熏習に由つて所熏の種子が積集せられる所積集の義を心と稱するのだと稱してゐる。これは、まさしく『解深密經』の心の意味を繼承したものである。然るに、無著は更に、心を意と識とに對立せしめ、心は根本であり、諸法種子の積集するところの法であるから、此の心を種子として意と識とは轉ずることが出來るのだと說いてゐるのである。『解深密經』に於ては、心意識相品とは稱してゐるが、その心意識は、旣に述べた如く、『攝大乘論』が今述べてゐる樣な明確な差別を含んでゐるとは考へられないものであるから、心意識を、三者明瞭に區別してゐるその考へは、まさしくは『瑜伽師地論』本地分中に於ける、

謂心意識、心謂一切種子所隨依止性、所隨性、體能執受、異熟所攝阿賴耶識、意謂恒行意、及六識身無間滅意、識謂現前了別所緣境界(9)、

と云ふ說をうけたものだと云ふべきであらう。『決定藏論』によれば、本地分は「經の本地」と稱せられ『經』として流行してゐたのであるから、無著が「世尊說」と稱するのも敢て異とするに足らないのである。然も『攝大乘論』に於ける心の說明は、四譯共に、世尊の說く心意識の心が今の「本識」だと說いて、直ぐ次に意の說明に移つて傍論に這入つてゐる。而してその傍論としての意を說き終つて、再度「心體第三」と稱して第三名たる心にまで議論を引きもどしてゐるのである。その傍論としての意を說くにあたつて、第一には無間滅の意、第二には染汚恒行の意なるものを說いてゐるのであるが、その說相は、前に引用した『瑜伽師地論』が、心として阿賴耶を

說き、次に意として恒行意と六識身無間滅意とを說いてゐるのと一致するのであつて、此處の無著の所說は、全く『經』と『論』との意を受けて說いたものであることが理解せられる。此處に云ふ意が、如何なる内容を意味するものであるかは後に述べるとして、予が既に八識思想の成立を論ずるにあたつて論じた如く、此處の意を心の異名、或は心の別意を述べたものだとする近時の學說は、『瑜伽師地論』『攝大乘論』の說を正當に理解したものとは何としても考へられないのである。卽ち宇井博士は、其の著『東洋哲學史』の中に於て、無著の學說と題してその阿黎耶識說を述べ、たま〳〵今の心の問題に及ぶや「心については佛が心意識と說くをいうて居るが、然し意に二種あつて、一には識の生ずる次第緣卽ち等無間緣の依となる點で先滅の識を意となし、又識の生ずる依止たる點で意となすと、二には有汚染意卽ち身見我慢我愛無明の四煩惱と恒に相應し、他の煩惱識の依止となるものとである。此の第二の方は、特に六種の論據によつて其の存在が論證せられ、有覆無記のもので而も阿黎耶識を離れて別體あるものではなく、異名として心とも稱せられるのであるが、これが釋に於て阿陀那識とも稱せられ成唯識論では第七末那識とせられた六種の論證を殆んどそのまゝ採用して存在を證明してゐるものである。然し本論に於ては決してさやうなものとせられて居るのではない云々」[10]と云つてゐられるが、宇井博士の說は、全く此處の意を心の異名とせられたのである。その考へ方の出發點は、要するに『論』に「或は說いて心と名づく、佛世尊の心意識と言ふが如し」とあるのを、心も意も識も共に「或說名」心」の心と解せられたところにある樣である。然るに何ぞ知らん無著

の云はんとする內容は、佛が『經』に、よく心意識と說いてゐるが、その心は、まさしく衆名中の第三の心の意味だと述べてゐるのであつて、決して意及び識にまで心の字を冠せしめてゐるのではない。然し此處に心意識と稱したから、無著は筆を橫道に走らせて、意に關して述べたのである。故に意に關する傍論が終るや、再び「尋第三體」と稱して衆名中第三の心の議論に歸復してゐるのである。然るに宇井博士が資料として依つてゐられる眞諦譯の『攝大乘論』は、それのみを見ると、

尋第三體、離阿黎耶識不可得、是故阿黎耶識成就爲意、依此以爲種子餘識得生、云何此意復說爲心、多種熏習種子所聚故。[11]

と稱してゐるのであつて、或は「阿黎耶識の成就を意と爲す」と云ひ、或は「云何か此の意をば復說いて心を爲すや」と稱してゐるのであるから、如何にも博士が云はれる樣な感じがするのであるが、然し既に八識思想の成立を論ずる中に述べた如く、眞諦三藏の譯語は、心と意との用法に於て、極めて不整頓、不統一であるから、ただ表面的な文字にのみよることは出來ないのである。例せば、心の中間に於て意を述べる場合に於ても、初めには有染汚意と稱しながら、中途には有染汚心と稱してゐる樣なのはその一例とすべきものである。故に、かゝる場合にこそ、吾々は眞諦よりも古い魏譯、並に新しい隋・唐の兩譯等を參照して、その內意を了解すべきである。果せる哉三譯の文には、

魏譯

心及身第三離阿犂耶識更餘處無、以是義故釋成阿犂耶識、是心事隨種子行彼意及意識、以何義故說爲心、種種法種子習熏聚義故、

隋譯

心體第三離阿黎耶識不可得、是故成就阿黎耶爲心、由此爲種子故、意及意識等轉生、何緣故說名爲心、種種諸法熏習種子聚集故、

唐譯

心體第三若離阿賴耶識無別可得、是故成就阿賴耶識以爲心體、由此爲種子意及識轉、何因緣故亦說名心、由種種法熏習種子所積集故、(12)

となつてゐるのであつて、眞諦譯に云ふところの意が心となつてゐるのである。最初に心を說くところと、次に傍論して意を說くところとは、四譯全く一致するのであり、然も眞諦三藏は同一文章中に於てさへ、或は心と稱し、その心の意味を又意とも稱し、又意を說く場合にも、或は意と稱し、或はその意の文字と同じ意味を持たしめたものを心と稱してゐるのであるから、今の場所に於ける意は、當然他の三譯に準じて心の意味のことを意と云ふ文字で以て現はしたものであると解すべきである。殊に文中に、心、卽ち阿黎耶識を本識として餘識は轉ぜられることを述べてゐるのであり、餘識とは他の三譯によれば意と意識、或は意と識となつてゐるのであるから、佛所說の心・意・識に當篏めてみると、心は本識であり、意と識とは轉識である關係となるのであるから、心と意とが一體の異名であるなどと云ふ論は根本的に成立しないのであ

る。上に引用した如く、心・意・識中の心を阿賴耶に、意を恒行意と無間滅意とに、識を六識身に差別して釋する『瑜伽師地論』の說を繼承した無著の思想としては、之を差別的に見るのこそ、極めて自然な考へ方と云はねばならない。果せるかな無著は、衆名章中に於て、心意識を一體無別的に取扱はんとする說に對して駁論を加へ、

復有₂一類₁謂心意識義一文異、是義不ₗ成、意識兩義差別可ₗ得、當ₗ知心義亦應ₗ有ₗ異、[13]

と述べてゐるのである。此の反駁は、同時に又、從來彌勒論書時代には、未だ問題視せられてゐなかつた識體の一異論が、漸く無著時代に來つて學界の問題となりつヽあることを示してゐるものであり、やがてそれが、一問題として學界に提出せられねばならぬことを示してゐるのである。『攝大乘論』が、識體一異論に於て、體一論を採つたと云ふことは德川時代の普寂等を始めとし、近時に於ては宇井博士等によつて主張せられる議論であるが、果して然うであらうか、これも亦別章に於て改めて論ずることとする。

右の如く、本識の異名として大乘の三名をあげた無著は、更に『增壹阿含經』の四阿賴耶、『如來出現四功德經』の阿賴耶識、大衆部の根本識、化地部の窮生死蘊等、小乘の三名を、異門密意の說として述べてゐるのであるが、これは單に、斯くの如き小乘の說が存在してゐるから、それを機械的に引用羅列したと云ふ樣な性質のものではなく、大乘に於ける三名の原由として之を引用したのであることは、既に上に一言した如くであつて、その意味に於て、無著の本識思想、殊に阿賴耶識思想が、那邊に主要點を置いてゐるかと云ふ事を知る上に於て、缺くべからざる重要

資料たりうるのである。

既に述べた如く、無著の阿賴耶識思想の特徵は、彌勒並にそれ以前の釋義たる、能所藏釋の上に、更に執藏釋を加へたことであるが、三藏中、然もその執藏釋が無著の阿賴耶識思想の重點であることは、彼が小乘の異名を述べ終つた後、有餘師の說を破してゐる部門に於て極めて明瞭に現はれてゐるのである。卽ち一類の師があり、或るものは五取蘊を說いて阿賴耶と云ひ、或るものは樂受を說いて阿賴耶となし、或るものは薩迦耶見を說いて阿賴耶となしてゐるのであるが、此等の考へは、旣は『瑜伽師地論』中に雜然として述べられたものを、無著が『攝大乘論』に來つてその純雜を分別してゐるのであつて、此等の說は、當然雜物として棄てられねばならぬものである。何故に此等の說が認容されないのかと云ふに、先づ五取蘊を阿賴耶と爲す說に對しては、若し五取蘊を阿賴耶と名づくるとせよ、惡趣の中の一向苦なる處に生れたならば、五取蘊には厭逆こそ生ずれ、決して愛樂は起り得ない。故に厭逆すべき五取蘊に、執藏の意味を有する阿賴耶の名を與へることは道理に應じないと云ふのであり、若し貪と倶なる樂受を阿賴耶と名づくるとせよ、第四靜慮以上には、貪と倶なる樂受はないのであるが、一般に貪と倶なる樂受を有する第三靜慮以下の有情が、第四靜慮に生れんことを求むると云ふことは、貪と倶なる樂受に對して厭逆してゐることである。果して然らば、そこには執藏の義がないわけであるから、それを阿賴耶と云ふ事は出來ない。次に薩迦耶見を阿賴耶と名づくるとせよ、正法中に於て無我を信解する者は、恒に我見を厭逆するのであるから、執藏の義は存しないと云

ふのでゐる。斯くて無著は、惡趣に生れて苦蘊を離るゝことを求むる時でも、或は又第四靜慮以上に生れて貪と倶なる樂受を厭逆するときでも、或は又正法に於て無我を信解する者が我見を厭逆する時でも、我愛隨縛せられるもの、それを執藏即ち阿頼耶と稱するのであると稱し、全く執藏の義を以て阿頼耶を釋してゐるのである。これは無著に於て始めてみられるところであつて、彌勒以前の能所藏釋に對する無著思想の特質とも見らるべきものである。右の如き無著の思想、即ち薩迦耶見を阿頼耶とする説の破釋は、又現代の一部の唯識研究家へのよき警告である。何とならば、四煩惱と倶なる染汚の意を以て、阿頼耶識なりとせられた宇井博士の説は、無著が破釋した薩迦耶見を以て阿頼耶と爲すと云ふ一類の師の説と同ずるものであつて、決して『攝大乘論』の本意ではない。否博士の樣に釋する説は、却つて無著が否定するところの説であつて、『攝大乘論』に對する正當な理解だとは考へられない。即ち博士は、その著『東洋哲學史』に於て、『攝大乘論』の阿黎耶識を紹介して「何故に此識を阿黎耶と名づくるかといへば、……これ能藏と所藏と執藏とであり、此中の執藏は即ち有染汚意である」[13]と述べ「此の執藏は即ち有染汚意である」と云つてゐられるが如き、全く吾人の了解に苦しむところである。

以上の如く、無著は彌勒並にそれ以前の思想を受けつゝ、これを整理して純雜を分ち、然もその間自己獨自の見解を以て本識の衆名を組織的に配列し終つて、問題を阿頼耶識の相にまで進展せしめてゐるのである。

以上の如く考察するとき、佐伯・保坂兩師によつてなされた分科の第一より第五に至る五段

は、實は五段に分科せられるにしても、一往の分科であつて、敎證は異名を出し、異門を考察せしめる爲めの敎證であり、密意異門の說は異名の原由と考へらるべきものであり、最勝を說けるのは異名中の一名なる賴耶執藏の義を强調せるものであつて、悉く阿賴耶識の異門衆名を中心にして影略互顯の關係のもとに成立せしめてゐることがわかるのである。故に定胤和上の分科があるにも拘らず、如上の意圖によつて陳・隋兩譯のまゝに從つて、以上を通じて衆名章と稱したのである。或は又その役割に準じて、異門章と稱してもよいわけである。否それは單に『釋論』の分科に從ふと云ふよりも、無著の『本論』(14)に、以上を以て阿賴耶識の異門、或は衆名を安立すると稱してゐるのであるから、それが何よりも確實な證據となるのである。

註

(1) 成唯識論掌中樞要卷下本(P. 4, b)。
(2) 大乘阿毘達磨雜集論述記卷五(續藏七十四之四 P. 372, a. P. 380, b—381, a)。
(3) 成唯識論了義燈卷四本(P. 14, b — 15, a)。
(4) 瑜伽師地論卷二(大正藏經三〇 P. 284, c)。
(5) 攝大乘論(佐々木本 P. 5)。
(6) 攝大乘論(佐々木本 P. 5)。
(7) 攝大乘論(佐々木本 P. 5)。
(8) 攝大乘論(佐々木本 P. 5)。
(9) 瑜伽師地論卷一(大正藏經三〇 P. 280, b)。

(10) 宇井博士著、東洋哲學史(P. 71)。
(11) 攝大乘論(佐々木本 P. 7—8)。
(12) 攝大乘論(佐々木本 P. 7—8)。
(13) 宇井博士著、東洋哲學史(P. 71—72)。
(14) 攝大乘論(佐々木本 P. 10)

第三項　阿賴耶識の三相

衆名章に於ける阿賴耶識の考察の仕方は、阿賴耶なる名目に於てなされてゐるのである。隨つて、廢棄すべきものとして五取蘊を阿賴耶となすもの、樂受を阿賴耶となすもの、薩迦耶見を阿賴耶となすもの等をあげ、阿賴耶としての特質を我愛處、或は所執藏として考察してゐるのである。故に衆名章に於ける阿賴耶識は、その名稱を說明する限りに於て、阿陀那識とも異り、心とも相違した意味を有するものである。識體は同一であるが、衆名章に於て心と云ひ、阿陀那と云ひ、或は阿賴耶と云つてゐるそれぐの名稱は、他の名稱を以てしては變へることの出來ない意味を有するものとして取扱はれてゐる。然るに、今章に於て云はんとする阿賴耶識なるものは、單なる名稱上の阿賴耶識ではなく、本識が異名として有する各々の機能の全般的な所有者でありながら、然も同時に、我愛執藏のものとしての本識の識體を稱して阿賴耶識と云ふのである。そのことは、衆名章に於ては、五取蘊乃至薩迦耶見が簡去される對象となつたのに對し、今章に於ては自性を因となすもの、宿作を因となすもの、自在變化を因となすもの、

實我を因となすもの等、或は我を作者となし、我を受者と分別するものが廢棄せらるべき對象となつてゐるのをみてもよく理解が出來る。

斯かる意味のもとに取扱はれてゐる阿頼耶識を考察するにあたり、前の阿頼耶識の名に對して、無著は阿頼耶識の相と稱して考察してゐるのである。相とは阿頼耶識の有する意味の姿の謂である。此の意味の姿を、自分は此處に阿頼耶識論と稱し、阿頼耶識と轉識との關係等はしばらく之を謝斷して、右の意味のもとに於て、先づ阿頼耶識論なるものを考察しやうと思ふ。衆名章に於ける阿頼耶識の釋名方法が、後代の唯識學に於ける阿頼耶識の釋名の龜鑑となつた如く、『攝大乘論』に於ける阿頼耶識の相に關する組織の仕方も、亦後世の唯識學者が、阿頼耶識を研究する場合の一定の形式を構成せしむるに至つたものであつて、唯識學史上極めて重要な意味を有するものである。卽ちその阿頼耶識に關する組織の仕方と云ふのは、無著が、「此の阿頼耶識の相を安立するに略して三種あり、一には自相を安立し、二には因相を安立し、三には果相を安立す」と稱してゐるところのものであつて、所謂頼耶の三相これである。頼耶の三相論は、支那・日本の唯識學者が、『成唯識論』の研究に於ける名所としてゐるところのものであつて、古來盛んに研究せられてゐるところのものであるが、その頼耶の三相なるものの最初の形は、無著の『攝大乘論』に端を發してゐるのである。卽ち無著は、自相と、因相と、果相との三相に關して、

此中安㆓立阿頼耶識自相㆒者、謂依㆓一切雜染品法所有熏習㆒爲㆓彼生因㆒、由㆘能攝㆓持種子㆒相應㆖、此中安㆓

立阿賴耶識因相者、謂卽如是一切種子阿賴耶識、於一切時與彼雜染品類諸法現前爲因、此中安立阿賴耶識果相者、謂卽依彼雜染品法無始時來所有熏習阿賴耶識相續而生、(一)

と稱してゐるのであるが、隋・陳・魏の三譯も、その文意は共に一致してゐるのである。卽ち無著に依れば、染汚の意に執藏せられてゐる阿賴耶識の果體が、諸法雜染の種子を自己に融合して攝持し、雜染諸法の生因となつてゐる姿、それを阿賴耶識の自相と稱してゐるのである。次に一切種子識たる阿賴耶識が、一切時に於て雜染諸法の現前する因となつてゐる姿、それを因相と稱し、而して、雜染の現行によつて熏習せられる善惡の種子により引起したところの阿賴耶識の果體、それを果相と稱したのである。然るに、右の所說を見るときに、何人にも直ちに氣附くところのことは、自相と因相との區別が頗る不明瞭であると云ふことである。卽ち『論』には「依一切雜染品法所有熏習爲彼生因、由能攝持種子相應」と云ふのを以て自相となし、「如是一切種子阿賴耶識於一切時與彼雜染品類諸法現前爲因」と云ふのを以て因相としてゐるが、此の兩者の說明に於て、本質的に果して相違があるか否か、全く見當がつきかねる位である。然るに此の不明瞭さと云ふものは、三相の關係を全體的に理解することによつて、或は自ら解消するのではなからうかと思はれる。三相の關係に關し、『成唯識論』に於ては「因と果とを攝持して自相と爲す」(二)と明瞭に說示してゐるのである。然るに『攝大乘論』に於ては、さまで明瞭には說かれてゐないけれども、要するに『成唯識論』に於ける意味と同一の精神のもとに說かれてゐることだけは理解することが出來る。その理由とするところは、無著は『攝大乘論』の他の場

所に於て「又若し略して阿賴耶識を說かば異熟識と一切種子とを用て其の自性と爲す」(3)と言明してゐるからである。與へて云へば、自性とは自相であり、異熟識とは果相であり、一切種子とは因相を意味せしめてゐると看做してよいのである。換言すれば、右の無著の言葉は、果相と因相とをもつて自相と爲すと稱してゐるのと全く同一であり、『成唯識論』に於て、護法が「攝持因果爲自相故」と云つた思想の源泉をなしてゐるところのものである。斯くの如く考察すると、阿賴耶識の因相とは、阿賴耶識が一切諸法の種子を攝持することによつて、諸法の生因たる意味があることとそのことを因相と稱したものである。然も諸法の生因たる一切種子なるものが、一切種子識として阿賴耶識にまで融合せられるのは、阿賴耶識の果相たる現行賴耶を豫想して始めて可能なのである。此の因相と果相とを攝持してゐる自相なるものは、隨つて因果二相を離れては、別に特殊な意味を有するものでなく、因果二相を一者とした具體的な姿なのであり、それは最初に述べた如く、染汚の意の爲めに執藏せられてゐる阿賴耶識の果體(果相)が、諸法雜染の種子を自己に融合して攝持し、雜染諸法の生因(因相)となつてゐる姿に他ならないのである。此の意味に於て、慈恩が自相を體相と云ひ、因相と果相とを義相と稱したのは實に妙釋であらねばならないし(4)、同時に、圓測が三相を共に體相と稱したのは不可と云はねばならない(5)。

此の三相に關し、眞諦譯の『世親攝論』を見ると、無著が此の三相を說くにあたり「此相略說有三種」と稱してゐるのに就いて、此處に略と云ふのは、『決定藏論』に於ける本識の八相に對する

略であり、八相は廣說、三相は略說だと註してゐるのであつて、宇井博士も此の說を採用してゐられるのであるが、(7)然し自分の見るところでは、此の註釋は勿論他の二譯には存しないところのものであつて、支那の釋家の註釋が混入したものであり、註釋としても不可であると思ふ。何となららば、『決定藏論』に於ける本識の八相は、旣に述べた如く阿賴耶識の存在に關する論證であり、今の三相は阿賴耶識自身の積極的な相に就いての總括的な表現であるのであつて、その論述の動機に關して、旣に兩者の間に相違があるのみならず、『攝大乘論』の前後の文を考へたならば、當然不可なる所以がわかるのである。果して然らば、今の略說は何に對して略說と云ふのであらうかと云ふに、それは眞諦譯の『世親攝論』の分科によれば、熏習章以下の六章に對して略說と云つてゐるのであると云ふことがわかるであらう。而して又、眞諦譯の『攝大乘論』の分科より理解するも、當然そうでなければならぬことが首肯せられるのである。そのことは、『成唯識論』に於ても同樣の問題がある。然るに『成唯識論』に於ては、略說に對する廣分別を、『論』自ら明示してゐるから問題はないのであるが、『成唯識論』に明示されてゐる指示は、まさしく今の『攝大乘論』の廣略分別に適用されねばならぬ性質のものである。否『成唯識論』の略と廣との分別の仕方こそ、實は『攝大乘論』の今の說相を繼承してゐるものに他ならないのである。即ち『成唯識論』卷二には、

初能變識體相雖ㇾ多、略說唯有₂如ㇾ是三相₁、(8)

と稱して「略說三相」と述べ、次に、

一切種相應『更分別』(9)、

と說いて十門に分つて廣分別を爲してゐるのである。準ずるに、今『攝論』の略說も、亦次下六章に亘つてゐる阿賴耶識に關した諸種の廣分別に對する略說と考へねばならない。

既に述べた如く、略說せられた阿賴耶識の三相は、之を廣說すると實に多樣なる阿賴耶識の意味の姿を展開する。相章に次ぐ熏習章は、廣分別の第一步であるが、更に適確に云ふならば、それは阿賴耶識の因相に關する精細なる觀察を下して、因相の中心問題であるところの熏習に關して分別してゐるのである。

唐・隋二譯は熏習と云ひ、陳譯は習氣と云ひ、魏譯は習と稱してゐるが、要するに何れも同一の意味である。謂ふところによれば、吾々の行爲は、その行爲と同時に、現起してゐるところの阿賴耶識に對して、その行爲の熏習を印記して生ぜしめ、阿賴耶識はその熏習を自己に帶して攝持してゐる。此の熏習を『論』には持法者、或は能持法と稱してゐるのであつて、現行の行爲はその刹那に亡じてしまふが、その現行法の能持者、或は持法者たる熏習は、別異な存在樣式のもとに阿賴耶識に帶せられ、攝持せられて存續してゐるのである。これが種子と稱せられるものである。而して能攝持の現行賴耶と、所攝持の種子とを全體として觀察するとき、此處に阿賴耶識の自相があるわけであり、その阿賴耶識が熏習を攝持してゐる爲め、阿賴耶識より諸法を生起する理由が成立するのであつて、これを阿賴耶識の因相と稱するのに他ならない。既に述べた如く、能攝持の賴耶と所攝持の種子とを、全體として具體的に見たところに阿賴耶識

の相があるわけであるが、然し既に能攝持と所攝持とを分別し、一方を現行と云ひ他方を種子と云ふ以上、そこの兩者に關して、何等かの意味に於てその關係を明示する必要がある。卽ち此處に於てか、無著は前に述べた熏習と、その熏習を帶し攝持するところの阿賴耶識の關係に就いて次に不一異章を開いてゐる。然るに、能持の賴耶と所持の種子との關係を考へる前に、吾々は、無著が熏習章に於て持法者と稱した熏習、種子自身に關して先づ無著の意見を明瞭に知る必要がある。何となららば、無著の種子に關する概念を明瞭に理解してこそ、現行賴耶と種子との關係に關して、無著が如何なる關係を保持せしめてゐたかに就いて、更によりよく理解することが出來るからである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 11)。
(2) 成唯識論卷二(P. 12, b)。
(3) 攝大乘論(佐々木本 P. 14)。
(4) 成唯識論述記卷二末(P. 83, a)。
(5) 成唯識論學記卷二(續藏八十一之一、二十五左上)成唯識論了義燈卷三(P. 40, a)。
(6) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 162, b)。
(7) 宇井博士著、東洋哲學史(P. 72)。
(8) 成唯識論卷二(P. 12, a)。

第四項　種子論

諸法の親しき生因であるところの種子の性質に就いて、無著は六義を以てその意味を規定してゐる。六義とは、刹那滅と俱有と恒隨轉と決定と待衆緣と引自果との謂であつて、一種子には必ず此の六義を具備してゐると云ふのである。此の六義は、そのまゝ採用せられて『成唯識論』に於ける種子の六義、卽ち刹那滅・果俱有・恒隨轉・性決定・待衆緣・引自果となつたところのものであり、その意味は恐らく後に爲された護法の釋と同一であらうと思ふのである。然も此の六義は、當然既に述べたところの『瑜伽師地論』に於ける種子の七義を繼承したところのものであるから、此の六義を理解するには、護法の六義釋を見ると共に、より以上『瑜伽師地論』の七義を合せ勘へる必要がある。

刹那滅とは『瑜伽』の無常法にあたるものである。常法は轉變することがないから因とはなり得ない。又無常なる諸法の因はやはり無常なものでなければならない。否因果と云ふ言葉は、既に無常を豫想しての言葉であると云ふのは唯識學に於ける通念であるので、隨つて此處にもその無常法を承けて刹那滅と稱したのである。

俱有とは『成唯識論』に果俱有と稱したところのものであり、世親・無性等の釋によれば、因たる種子と果たる現行との因果が同一刹那に成立し、然も相離れずして同處に和合して存立することを云ふのである。右の如く、因と果とが因果同時であり、和合同處であることは、同類の法の關係に於ては考へ得ないことである。例せば、心法に於ける連續を考へたならば、前念の

心が滅して後念の心が生ずるのであつて因果異時でなければならぬ。又二物質の存在を考へるならば、兩者は同時に同一の空間を占有することが出來ないものであつて和合同處たり得ないのである。然るに此の不可解な因果同時、和合同處を許容し得る根據として、護法は種と現とは異類にして互に相違せざるが故にと稱してゐるのであつて、同類の法に於ては、右の如き關係は認め得ないと云つてゐる。故に種子の自類相生に於ては、同類法の因果なるが故に、前後相違するが故に、必ず倶有ならずと稱して異時と解してゐるのである。無著の倶有思想は、世親・無性・護法等に於ける果倶有の說明を待つて極めて明瞭となるのであるが、それはそれら註釋家の說を待つまでもなく、既に『瑜伽』七義の思想中より當然產出せられねばならぬ思想である。否既に七義中に此の思想は現はれてゐるのである。何とならば、慈恩の『唯識樞要』や『瑜伽略纂』を始め、道倫の『瑜伽論記』等に依るに、『攝大乘論』の倶有は、『瑜伽』七義中の第二義たる「與他性爲因」と、第四義たる「已生未滅爲因」との二義に相當するものであると稱せられてゐる。即ち「已生未滅爲因」と云ふことは、因果同時でなければ云へないことであるが、その因果同時が成立し得るのは、「與他性爲因」と云ふことに因るからである。他性と云ふことは、護法の言葉で云へば異類と云ふことにあたるのであつて、慈恩は「緣と不緣と、碍と不碍と、隱と顯と等、種種異なれるが故に名づけて他性と爲す」(1)と稱してゐるが、まさしく、種と現との間には右の如き他の關係、異の關係があるから果倶有たりうるのである。此の意味より云ふと、『瑜伽』の第五義たる「成變異爲因」と云ふ一項も、亦果倶有の根據となりうると考へる。

次に第三の恒隨轉とは、種子は自類相生して一類にして相續し、遂に究竟位に至るのを云ふのであるが、慈恩・道倫の謂ふところに依れば、これは『瑜伽』の「與後念自性爲因」と「已生未滅爲因」との兩者に當ると云ふのである。已生未滅を因と爲すと云ふことは、過未無體の思想より當然考へられねばならぬことであり、「與後念自性爲因」と云ふ種子生種子の因果を豫想しながら、因と云ふ立場に立つて因は常に已生未滅の現在にあらねばならぬと稱してゐるのである。故に「與後念自性爲因」と云ふ相續の一點を限ると、「已生未滅爲因」となり、その已生未滅の繰り返しが恒隨轉であつて、「已生未滅爲因」は「與他性爲因」と共に果倶有の義となると共に、一面「與後念自性爲因」と共に、又『攝論』の恒隨轉の義となつてゐるのである。

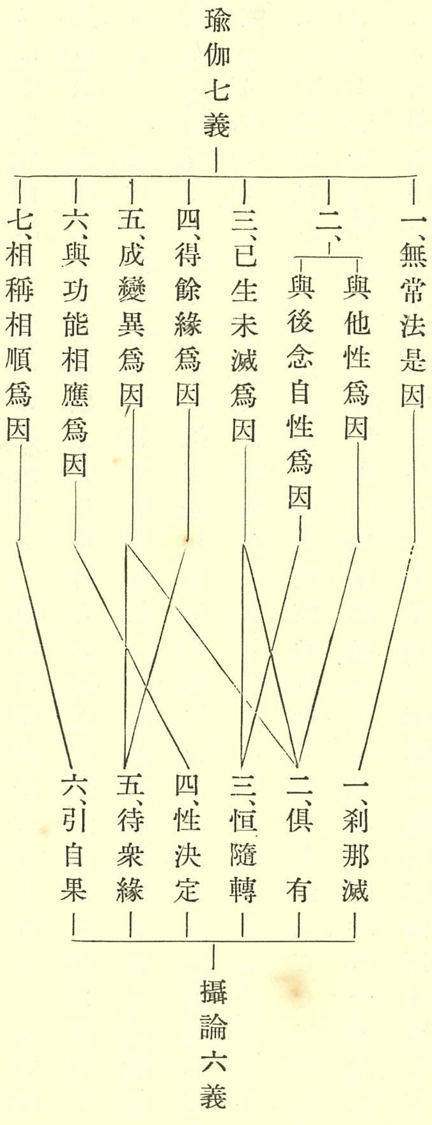
次に第の四性決定とは、既に無著が、種子を以て持法者と稱してゐる如く、種子と現行との間には、他の關係、異の關係がありながらも、善の現行は善の種子より、惡の現行は惡の種子より生ずるのであつて、三性の性が決定してゐて因果相應することを意味してゐるものである。此の點を性決定としたのであるから、これは『瑜伽』七義中の第六義「與功能相應爲因」を繼承したことは明瞭である。

次に第五の待衆緣は、『瑜伽』の第四義たる「得餘緣爲因」より得たものであると云ふことは一見明瞭であるが、若し因緣調熟して果を生ずる場合のことを考慮に入れると又第五義の「成變異爲因」と云ふ一項も、隨つてこれに攝せられねばならないこととなる。

次に第六に於ける引自果の義は、色心互に因緣と爲ることを簡び、心は心の種子より、色は色

の種子より生ずると云ふことを意味してゐるのであつて、まさしく『瑜伽』の第七義「相稱相順爲因」を繼承したるものである。

右の如く『攝大乘論』に於ける種子の六義は、まさしく『瑜伽師地論』の七義を繼承した思想であるが、その關係を一見にして明瞭ならしむる爲めに圖示すれば、卽ち次の如くになる。



以上の如き六義を有するものを、無著は種子と稱して一切諸法の生因となしたのである。而して無著は、又此の種子を、現行法に對して現行法を持するところのもの、或は現行を能く持する法と云ふ意味のもとに、持法者と云ひ、能持者と稱してゐるのである。然るに引自果・性決定等の義と、それの所生である現行法との關係を考へるのに、そこに能持・所持の關係が生じ得るのは、全く相稱相順と云ひ、功能相應と稱しながらも、現行が緣慮法であるのに種子は不緣慮の

法であり、現行は質碍法であるのに種子は不質碍法であり、種子は隱であり現行は顯であると云ふ、兩者に異の關係、他の關係があるからである。若し此の異の關係、他の關係がないならば、兩者は畢竟するに同一の性質を有する兩者に過ぎないのであつて、能持と所持との關係は成立し得ないことになる。果して然らば、斯くの如き重要なる關係を成立せしめる、異或は他の關係なるものを、一言にして表現するとすれば、一體如何なる方法を用ふべきであらうか。既に述べた如く、現行法の心法は緣慮法であり、色法は質碍法であり、而してその性質を云へば三性顯然の法である。然るに緣慮と云ひ、質碍と云ひ、三性顯然と云ふのは、要するに法の存在樣式である。心法の存在樣式は緣慮であり、色法の存在樣式は質碍である。然るに、種子が非緣、非質であり、隱密であることは、存在樣式を有してゐないと云ふことを意味してゐるのである。故に種子なるものは、それ自身は存在樣式を有してゐないものであるが、然し存在樣式を有する存在を、自己の中に有する能産者として設定せられてゐると云ふことになる。故に此の能産者を外にしては、所産者たる現行法は生じ得ないものであり、同時に一度産出せられた現行と云ふ所産者は、存在樣式を有する存在としては、一刹那の間に無常遷流にして亡んでしまふけれども、然し一方直ちに、自己そのものの全體を、存在樣式なき存在としての種子にまで還元して恒隨轉に相續してゆくのであると云ふのである。然るに此の場合に於ける能所關係は、前とは逆に、現行が能産者となり、種子は所産者となつてゐる。種子が現行との關係に於て、能産者として考察せられるときには、種子は、現行を發芽せしむべき種として、まさしく種子と稱

せられねばならないのであるが、逆に現行を能産者として、その現行を種子にまで還元し、種子が所産者として見られるときには、現行に對して種子はまさしく熏習或は習氣と稱せらるるのである。既に述べた如く、種子はそれ自身存在樣式を有しないところの存在である。存在樣式を有しない存在と云ふことは、既にそれ自身矛盾してゐるのであつて、存在法としては思考し得ないところのものである。故に唯識學派に於ては、存在樣式なき種子の存在根據として、現行阿賴耶識を設定してゐる。現行阿賴耶識は、既に現行にして然も存在樣式を有する存在であつて、存在樣式なき種子は、現行賴耶の存在樣式に自己を托することによつて、存在法としての根據を支持せられてゐるのである。換言するならば、種子を存在法として、その存在法に必然的な樣式を求むるならば、現行賴耶の姿に於て存在してゐるのであると云ふことになるのである。斯くて吾々は更に進んで、種子がその存在性を托してゐる現行賴耶と種子との關係を、無著が具體的に如何樣に規定してゐるかに就いて考察せねばならないと思ふ。

然しその前に、種子論として、吾々は無著が爲した種子の分類なるものを附言して置く、既に述べた如く、一切の種子は上の如き六義を有するものであるが、然しその中に於て、無著は次の如き分類をしてゐるのである。卽ち先づ第一に、一切は唯識の世界であるけれども、然しその唯識の世界に、苦樂等の受を感ずる有受生の有情構成のものと、山河大地等の如く非有情、無受生なる世界とがある。此の兩樣の分類よりして、同じく種子と稱せられるものにも、亦此の兩樣の分類が適用せられるとして、有受生の種子、それを彼は又不共相の種子と稱しうると稱し

てゐるが、その有受生の種子と、無受生の種子、卽ちそれを彼は又共相の種子と稱してゐるが、その無受生の種子との兩様に分類してゐるのである。或は又善惡の種子にして、業種子となつて既に異熟果を成就したところのものは、既にその役目を果し終つたものであるから、之を有受盡相の種子となし、未だその役目を果さずして後を引かねばならぬところのものを無受盡相の種子と稱して之を分類してゐるのである。此等の問題は、後世に至つて更に詳細に論じられねばならないものであるから、詳細の論はその機會に讓るとして、今は無著によつて、右の如き分類がなされてゐると云ふ事實を誌すに留めて置く。

註

(1) 成唯識論掌中樞要卷上末(P. 44, b)。

第五項　種子と現行賴耶との關係

無著は、種子と現行賴耶との關係を規定して、種子は阿賴耶識に攝持されてゐるところのもの、阿賴耶識は種子を攝持してゐるところのも、或は、種子は帶せられ、阿賴耶識は帶するところのものとして規定してゐる。その能攝持と所攝持、能帶と所帶との關係を、論理的に非異・非不異と稱してゐるのである。

種子は存在法だとは云ふけれども、ただ時間的に前滅後生して相續すると云ふのみであつ

て、既に右に述べた如く、存在樣式を有してゐるものではない。存在樣式を有するものは悉く現行法である。無著は此の存在樣式を有せざる種子を、存在樣式を有する阿賴耶識の現行に對して「彼の種子は別の實物あつて此の阿賴耶識中に住するにはあらず」(1)と稱してゐるのである。存在樣式なき存在法たる種子は、その存在根據を全く現行賴耶に托して、現行賴耶の存在樣式にまで融合され、現行賴耶の姿のもとに存在してゐるのであつて、それ自身としては存在樣式を考へ得ないところのものであるから、若し存在に關して云ふならば「別の實物あつて此の阿賴耶識中に住するにはあらず」と稱せざるを得ないのである。一般的に見て、一方が存在樣式を有し、他方はこれを有しない場合、兩者は同時同處に和合し、然も存在樣式を有せざるものは、存在樣式を有する他者に全く融合し得るものであると云ふ考へ方は、『瑜伽師地論』に極めて明瞭に現はれてゐるのである。卽ち、上述の種子の七義中にも、既にその考へが見られるのであるが、『瑜伽師地論』では又別に、卷五十二に於て、

復次種子云何、非析諸行別有實物名爲種子、亦非餘處、然卽諸行如是種性、如是等生、如是安布名爲種子、亦名爲果、當知此中果與種子不相雜亂(2)、

と稱してゐるのである。斯くの如き思考に暗示を得て、その思考を移して、以て現行賴耶と種子との關係として考察したのは、實に無著を以て創始となすのであつて、これ亦無著の偉大なる學動である。その結果無著は、存在樣式を有せざる種子が、存在樣式を有する現行賴耶の姿のもとに融合し存在する點を抑へて、識中に別の物體の住するなしと稱し、兩者の關係を不異

と稱したのである。不異と稱したけれども、不異と云ふことは同一と云ふことではない。それは、存在樣式なき存在法たる種子が、全く現行賴耶の姿のもとに融合せられてゐる相を述べてゐるだけのことである。故にそれは、論理的に思考される限りに於て、不異と云はれながらも、同時に非不異と稱せられねばならぬ意味のものである。何とならば、不異と云ふのは、存在樣式なき存在法を、存在樣式を有する存在法にまで融合し得るが故に融合せしめてゐるだけの姿であつて、決して種子を無視してゐるのではないからである。又種子は、現行賴耶に融合せられて姿を沒してゐながら、猶ほ依然としてそれ自體種子法としての意味と力とを有してゐて、現行法とは別異な領域に屬する存在法を構成してゐるからである。一切諸法は決して現行賴耶から生ずるのではなく、現行賴耶の中に姿を沒してゐる種子より生ずるのである。兩者の關係を、無著は不異・非不異と稱してゐるが、不異を主として現行賴耶に重きを置くか、或は非不異と稱して種子に重きを置くかは、極めて微妙な問題である。無著自身は何れとも稱してゐないのであるが、後に護法の思想を述ぶるに當つて明瞭になるが、少なくとも護法の言ひ表はし方に比較すると、無著は、護法よりは非不異に重きを置いてゐる。此の點護法說よりも無著の考へ方の方が性用別論的であることに注意せねばならぬ。之を要するに、無著は存在樣式なき種子の姿とし、又種子のあり場所として現行賴耶なるものを考へ、隨つて、現行賴耶は所依であり、種子は能依であり、現行賴耶は能持であり、種子は所持であつて論理的に犯すべからざる差違、卽ち異の關係に於て存立してゐるのである。けれども、それは同時に、種子は存

在様式を有せざる存在であるから、存在様式を有する現行頼耶にその存在性を奪はれて、一體融合となつてゐるのであるから、その有様を、彼は又不異と規定したのである。故に種子は、決して現行頼耶を全體と考へ、その全體の屬性として見られてゐる多様性と云つた様なものではない。若し種子が、全體として考へられた現行頼耶の屬性であるならば、種子は現行頼耶より産出せられねばならないのであるが、種子は轉識の諸法により、然も各々熏習せられるのであつて、能産者は轉識の諸法なのである。種子が自己を沒した姿としての現行頼耶をば考へず、單なる果相としての現行頼耶なるものを考へるならば、それは種子の單なる場所であつて能産者ではないから非不異と云はねばならぬ。不異と云ふことは非不異の意味を内面に有し、非不異は不異の意味を内面に有しての非異・非不異の意味である。不異と云ふことは一と云ふことではなく、種子が現行頼耶に自己を沒してゐると云ふ意味であるから、此の場合何と云つても非不異と云ふことに重點がなければならぬ。

右の如き關係のもとに成立してゐる現行頼耶と種子、此の全體を無著は阿頼耶識、或は阿頼耶識の自相と稱してゐるのである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 12)。

(2) 瑜伽師地論卷五十二(大正藏經三〇 P. 588, c)。

第六項　阿賴耶識と轉識との關係

上の如く、阿賴耶識の相に就いて觀察を終つた吾々は、次に無著が阿賴耶識と轉識との關係をどう考へたかに就いて考察することとする。阿賴耶識と轉識との關係に就いて、無著は『攝大乘論』卷中に、

言熏習所生　諸法此從彼　異熟與轉識　更互爲緣生(1)、

と頌して、轉識と本識とは互爲因緣の關係のもとに成立することを自ら言明してゐるのである。但し、無著が此處に互爲因緣を主張するに至つた思想的背景、換言すれば、彼が依つて以てその權威としたところのものは、まさしくは『大乘阿毘達磨經』の伽陀であり、次には彌勒の『中邊分別論頌』に於ける伽陀であつた。無著は先づ『中邊中分論頌』の伽陀をあげて、諸の轉識の生起の相を明し、次に『阿毘達磨經』の頌によつて、本識を緣として生起したる轉識と本識とが、互に因となり果となる、所謂互爲因果の關係を說かんとしてゐるのである。卽ちその云ふところによれば、

如中邊分別論中說伽陀曰、

一則名緣識　第二名受者　此中能受用　分別推心法、

如是二識更互爲緣、如阿毘達磨大乘經中說伽陀曰、

諸法於識藏　識於法亦爾　更互爲果性　亦常爲因性

若於第一緣起中如是二識互爲因緣、[2]

と稱してゐるのである。世親は、『中邊分別論頌』を註釋するにあたり、緣識とは、阿賴耶識が餘識の生緣となるが故に緣識と云ふのだと說明してゐる。[3] 慈恩は更にその意を承けて、此處に緣識と云ふのは、現行生起の相を辨ずる爲めに述べられてゐるのであつて、種子識を意味するものにあらずと稱してゐる。[4] 勿論、慈恩と雖も、假令ひ種子を說くものだと解釋したところで、理として達することはないとはことはつてゐるが、要するに現行賴耶が諸識生起の所依となつてゐる樣子を述べたものとしてゐる。これは本識の機能上より云ふと、まさしく五根を執持する阿陀那識の意味を說いてゐることになるのであるが、然し『大乘阿毘達磨經』の頌と併せ用ひた無著の意圖は、單に緣のみを意味せしめてゐるのではなく、兩頌によつて「二識互爲因緣」と云ふことを謂はんとしてゐるのである。然るに、此の兩頌を併せ用ひて、互爲因緣の狀況を極めて明瞭に說示したものは、『瑜伽師地論』卷五十一に於ける表現であつて、無著の此處に云はんとするところも、結極は『瑜伽師地論』の繰り返しに過ぎないのである。即ち『瑜伽師地論』に依れば、阿賴耶識は諸の轉識のために、一には種子となり、二には所依となると云つてゐるのである。その第一の、種子となると云ふことは、『經』の頌で云へば、諸法は阿賴耶識に於て藏せられてゐるからであり、而して、その藏せられ方に就いては、前に既に本識と種子との關係に於て述べた如くである。故に阿賴耶識は、自相の義相としての因相の意味よりして、當然諸法の種子なりと云ひ得るのである。これを『瑜伽師地論』では、

爲㆓種子㆒者、謂所有善不善無記轉識轉時、一切皆用㆓阿賴耶識㆒爲㆓種子㆒故、(5)

と稱してゐるのである。次に第二に、阿賴耶識が轉識の爲めに所依となると云ふことは、まさしく世親が餘識の生緣と稱し、慈恩が現行生起の相と稱したところのものであつて、よし阿賴耶識が、一切種子識として種子を藏してゐても、若し生緣が具備してゐなければ現行は生起しない。その生緣の根本たるところのものが阿陀那識としての阿賴耶識であるのであつて、阿陀那識としての作用を有する阿賴耶識が、色根を執受するが故に五識はその根を所依として轉じ、又阿賴耶識あるが故に末那識あり、末那識を所依として意識が轉ずることを得るのであつて、『瑜伽師地論』には此の間の消息を、

爲㆓所依㆒者、謂由㆔阿賴耶識執㆓受色根㆒、五種識身依レ之而轉、非レ無㆓執受㆒、又由レ有㆓阿賴耶識㆒故得レ有㆓末那㆒、由㆔此末那爲㆓依止㆒故意識得レ轉、(6)

と稱してゐるのである。『瑜伽師地論』の說明こそは、まさしく『中邊分別論』の頌と『阿毘達磨經』の頌との兩思想を巧みに併合してゐるのであつて、無著の互爲因緣の說明として兩頌を引用した意圖も、全くそれと合致するところのものである。

以上は、本識が轉識の因緣となる狀態を述べてゐるのであるが、次に、轉識が本識の因緣となる狀態に就いて、『瑜伽師地論』は又二の緣生と作ると云つてゐる。卽ち阿賴耶識を因とし緣として現行した轉識は、今度は逆に、因となり緣となつてゐる阿賴耶識へ、轉識各自の種子を熏習するのである。熏習された種子は、旣に述べた如く阿賴耶識をあり場所とし、阿賴耶識の姿

として自己の存在を沒してしまふのであるから、轉識が種子を熏習することは、阿頼耶識の內容を轉識が豐富にし、長養してゐることになる。此の意味に於て、轉識は阿頼耶識の爲めの因であり、阿頼耶識は轉識の爲めに自己の內容を豐富ならしめられた果である。然も、轉識によつて熏習せられた種子は、その善惡に從つて未來に於ける阿頼耶識の異熟果を規定するところの增上緣となるところのものであるから、未來の頼耶の果體に對するときは緣となつてゐるのである。故に、此の間の消息を『瑜伽師地論』では、

復次諸轉識、與阿頼耶識作二緣性、一於現法中、能長養彼種子故、二於後法中、爲彼得生攝殖彼種子故、於現法中長養彼種子者、謂如依止阿頼耶識善不善無記轉識轉時、如是如是於一依止同生同滅、熏習阿頼耶識、由此因緣、後後轉識善不善無記性轉、更增長轉、更熾盛轉、更明了而轉、於後法中爲彼得生攝殖種子者、謂彼熏習種類、能引攝當來異熟無記、(7)

と稱し、『論』自らも亦此の狀況を、本識と轉識との互爲緣性と稱してゐるのである。この轉識と頼耶との互爲因緣の關係は、種子生現行の場合に於ては種子の果俱有により、現行熏種子の場合に於ては、『瑜伽師地論』には「如是如是於一依止同生同滅、熏習阿頼耶識」(8)と云ひ、『攝大乘論』(9)にも、或は貪等、或は作意等と俱生俱滅する心に熏習すると稱してゐるのであるから、兩者共に同一刹那に於て行なはれることは自ら理解せられるのであるが、無著は兩者を合して、種子生現行、現行熏種子が同一刹那に行なはれることを明記して、「同時に更に互なり」(10)と云ひ、或は「一時にして更に互に因となる」(11)と稱してゐるのであつて、所謂後世唯識學者の稱する、種子生現行、現

行熏種子、三法展轉、因果同時と云ふ唯識學上に於ける鐵則を確立したのである。

然るに、無著の心識思想として更に明記せねばならぬ問題がある。それは、阿賴耶識が一切種子識であると云ふことよりして當然起る問題である。阿賴耶識が一切種子識であると云ふことは、『解深密經』以來の定說であり、『瑜伽師地論』に於ては、種子成就と稱せられてゐて、謂はゞ阿賴耶識自身の本性とされてゐるのである。故に、何故に阿賴耶識が一切種子を有してゐるのであるのかなどと云ふ樣なことは、隨つて問題にならないのである。然るに同じく種子を攝持すると稱しても、唯本有種子を立てて新熏種子を認めない護月論師などが出てくる樣に、經驗論的な意味に於て熏習を攝持すると云ふことに就いては、攝持と云ふことを可能ならしむるべき理由がなければならない。本來一切種子を攝持してゐると云ふことは、阿賴耶識の本性であるから理由を超越してゐるが、經驗的な新熏種子の所熏處として之を認めるには、之を可能ならしむべき理論的な根據を必要とする。此のことは、當然互爲因果を主張する無著としては考へざるを得ない問題であつたのである。否無著に限らず、無著以前の人々も、少なくとも此の理論的根據の成立せざる以上、それは未だ學としての形態を持つたものではなく、一個の獨斷であり單なる信仰であると云ふ批評を被らねばならないことになる。然るに、無著以前に於ては、本識が種子を攝持すると云ふことが許されねばならない根據となる可能的な理由に關しては、何等述べられてゐなかつたのである。その可能的な理由が、無著に至つて始めて明示せらるるに至つたのであるから、此處にも亦唯識學史上に於ける無著の功勞

があるわけである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 46)。
(2) 攝大乘論(佐々木本 P. 15)。
(3) 辯中邊論卷上(大正藏經三一 P. 465, a)。
(4) 辯中邊論述記卷一(支那本 P. 19, b)。
(5) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(6) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(7) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(8) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 580, b)。
(9) 攝大乘論(佐々木本 P. 11)。
(10) 攝大乘論(佐々木本 P. 12)。
(11) 攝大乘論(佐々木本 P. 12)。

第七項　阿賴耶識の受熏性

上述の如く、阿賴耶識が種子を攝持してゐると稱しても、その性質を考察して、若し阿賴耶識に種子を攝持し得る性能が闕けてゐるならば、上述の主張は全く無意味なものとなつてしまはねばならない。卽ち此處に於てか、無著は阿賴耶識の性質を吟味し、その性質上當然種子を攝持し得るものであることを論證してゐるのである。卽ち無著は、阿賴耶識には次の如き四

義があるから、現行の諸法より能く種子の熏習を受け得るのだと述べてゐる。即ち『攝大乘論』によれば、その受熏の性質に關して、

堅無記可熏　與能熏相應　所熏非異此　是爲熏習相(1)、

と稱してゐるのである。これは阿賴耶識に於ける堅と無記と可熏と能熏相應との四義であつて、所謂所熏の四義と稱せられてゐるところのものである。その謂はんとするところは、單に種子が現行と異或は他なる種子の領域を有するが故に、阿賴耶識に攝持せられることが出來るのだと云ふ一面的な理由からのみではなく、種子の存在の場所としての阿賴耶識自身にも、亦存在場所として種子が存在する爲めの可能なる性質を有するから、よく種子を攝持しうることが出來るのだと謂はんとしてゐるのである。でなければ、新熏種子は、何も阿賴耶識を唯一の存在場所としなければならない理由がないことになるのである。即ち所熏の四義たる堅・無記・可熏・能熏相應の四義が、阿賴耶識のみの有する性質であるからこそ、新熏種子は必ず阿賴耶識をその存在の場所としなければならないこととなるのである。

果して然らば、その所熏の四義の意味如何と云ふに、堅とは世親・無性等によつて堅住と釋せられたところの意味であつて、法の一類にして相續する意味のものを云ふのである。既に述べた如く、種子には恒隨轉の性質があるから、隨つて種子は必ず一類に相續するところの法でなければならない、阿賴耶識を存在の場所として存在し、且つそれ自身存在樣式を有せざるが故に、阿賴耶識を場所としてのみ始めて存在し得る種子の場所たる阿賴耶識が、もし一刹那で

もその存續を斷絕するならば、種子は全くその存在根據を失はねばならない。阿賴耶識が恒不斷に相續すればこそ、始めて種子を攝持するに可能なるものとして許容し得るのである。然もそれは一類相續でなければならない。その一類を規定して無記と稱したのである。何故に無記でなければならないかと云ふに、現行は三性顯であり種子は三性隱ではあるが、阿賴耶識より云へば、阿賴耶識は一切現行の熏習を受け入れるものとして無限の容納性がなければならぬ。無限の容納性とは、如何なる現行の熏習をも決して反撥してはならないところのものでなければならない。若し阿賴耶識が、善或は惡の性質を有するものであつたならば、惡或は善なる熏習にして、阿賴耶識自身の性質と相反する場合には、阿賴耶識は之を反撥して容納しないことになる。阿賴耶識の性質が無記にして、佛果位に至るまで一類相續するが故に、善・惡・無記三性の現行を、無限に容納し得るのである。次の可熏とは、世親(2)の釋では、金石等の如きは熏を受くべき可能性はないが、衣油等の如きは可熏の性能があると稱してゐるのみであつて、理論的な明瞭さを缺いてゐる。之に對し無性(3)の釋に依ると、分分展轉して、更に相和糅するところのものを可熏性となし、金石等の如きは、分分相和糅せざるが故に此の性質なしと稱してゐるのである。護法(4)は金石に可熏の性なしと云ふのを、それは無爲法の堅密なるものを譬へてゐるのであつて、無爲法を簡ぶためだと解してゐる。無性は更に、可熏性を次の能熏相應と關聯せしめて、「唯可熏のみにあらず、要ず復彼の能熏と相應するを乃ち所熏と名づく」と稱してゐるのであるが、無性の釋は最も『論』の意を得たものだと思ふ。何とならば、既に述べた

如く、所熏の四義の中、堅住と無記とは、二義ではあるが必然的に不離なる關係によつて成立してゐる如く、後の可熏と能熏相應とも、亦二義にして不離なる關係のもとに成立してゐる樣に思はれるからである。その差別を明瞭に區別したところに護法の苦心が現はれてゐるが、護法の區別も、後に論ずる如く、決して兩者の間に關係がないとしてゐるものではない。勿論護法の釋には、更に可熏性に關して自在等の義が加はつてゐるのであつて、その意味より云ふと、既に慈恩(5)も注意してゐる如く、兩者の間に相違はあるけれども、然し今はただ彼が、世親・無性が金石と稱したものを無爲法の譬喩だとしたことに關して云つてゐるのである。因つて右の如き先師の諸釋を承けてその意を辯ずるならば、先づその意味を解釋してゐる能熏相應に就いて理解するのが便利である。能熏相應と云ふことに關し、無性は、能熏と所熏とが同時同處、不即不離の關係に於て存在してゐることを能熏相應と云ふのであると解してゐる。阿賴耶識は、能熏の現行と同時存在であり、然も同處存在である。物のある處、或は心のはたらきどころ、それは又同時に阿賴耶識のありかでもある。同時同處であつて兩者は不離ではあるが、然し能熏の現行法と所熏の阿賴耶識との間には、嚴然たる差別がある。卽ち又不卽の關係も同時に成立しうるところのものである。これが能熏相應の阿賴耶識の意味である。然るに、能熏の法と、同時同處、不卽不離なる關係を有するものに無爲法がある。無爲法と諸法との關係も、まさしく同時同處にして不卽不離なる關係を構成してゐる。然るに唯識學では、無爲法は時間空間を超絶せる法であつて、有爲法とは決して因果關係を以て論ずることの出來ぬ別

異な領域に屬すべき法であるとしてゐる。故に此處に、同時同處と云ふことは、當然無著が上に屢々云ひ習したところの、倶生倶滅しながらの同時同處でなければならない。此の倶生倶滅するところのものとしての規定、それが第三の可熏性である。無性が「分分展轉更相和糅乃名可熏」と稱した分分展轉相和糅と云ふことは、まさしく能熏と所熏とが、倶生倶滅しつゝ和合してゐると云ふ意味を述べてゐるのである。故に生滅を超絶した無爲法は、同時同處、不卽不離とは云ひ得るが、分分展轉相和糅とは稱し得ない。卽ち此の意味よりすると、無性が「非金石等能受熏習、不可分分相和糅故」と稱したのは極めて意を得た妙釋であり、護法がそれを繼承して、金石を以て無爲を簡ぶものとなしたのも、亦得意の釋と云はねばならぬ。

一切の法に於て、若し右の如き堅と無記と可熏と能熏相應との四義を具備した法を求むるに、吾々には、阿賴耶識を差し置いては此の四義を具備する法は求め得ないのである。果して然らば、現行の諸法が種子を熏習する場所は、必然的に阿賴耶識以外のものであつてはならないことゝなるのである。斯くの如く、無著は所熏の四義を阿賴耶識の性質中に發見することによつて、從來は何等の理論的可能性の證明をも與へずに、種子の所熏處として阿賴耶識なるものを獨斷的に信仰してゐたのに對し、理論的にその可能なる所以を示し、同時に阿賴耶識以外の法は、遂に所熏處たり得ないことを明示したのである。

以上に於て吾々は、『攝大乘論』に於ける阿賴耶識の衆名、或は異門とも稱せらるべき一段と、及び阿賴耶識自體に關し、並に阿賴耶識と轉識との互爲因果の關係に關して論述し終つたの

である。阿賴耶識自體の論述は、まさしく阿賴耶識の相であるが、阿賴耶識と轉識との關係も亦廣義の意味に於ける阿賴耶識の相と稱せられねばならぬ。卽ち眞諦譯『世親攝論』の分科に、相章第一より四緣章第七までを總稱して相品と命名したのは、此の意味に於て正しいと思ふ。否それは『世親攝論』を待つまでもなく、旣に無著自ら「如是安立阿賴耶識異門及相」(6)と稱してゐて、兩者を總じて相と稱してゐるのである。

以上に於て、吾々は無著が謂はんとしてゐる阿賴耶識の役割と、阿賴耶識の相とを理解したのであるが、然るに此の識の役割と此の識の相とのはたらきを、阿賴耶識のもつ獨自の性格と斷言する爲めには、吾々は更に他識の性格を考察して、他識にはかかる性格を絕對に有してゐないことを論證しなければならないのである。無著は又此の點に注意し、具體的な經驗的事實を反省することによつて、如上の役割及び相なるものは、他の轉識には絕對になく、全く阿賴耶識獨自の性格なることを論證してゐるのである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本P. 14)。
(2) 玄弉譯、世親造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 329. c)。
(3) 無性造、攝大乘論釋卷二(大正藏經三一 P. 389. b)。
(4) 成唯識論卷二(P. 23, b—24, a)。
(5) 成唯識論述記卷三本(P. 19, a)。
(6) 攝大乘論(佐々木本P. 15—16)。

第五節　阿頼耶識の存在に關する論證

第一項　總　說

唯識教系の論書中に於て、『攝大乘論』に先立つて阿頼耶識の存在に關する論證を試みたものは、既に述べた如く『瑜伽師地論』卷五十一に於ける八條の論證である。而して無著の『顯揚聖教論頌』攝勝決擇品第十一には、『瑜伽師地論』の嗢柁南である、

執受初明了　種子業身受　無心定命終　無皆不應理(一)

と云ふ頌をそのまゝ轉用してゐるのであり、長行も亦全く『瑜伽師地論』に於ける論證を、一言一句も違ふことなくそのまゝ轉用してゐるのである。故に阿頼耶識の論證に關して云へば、『顯揚聖教論』の頌も長行も、共にそれ自身の獨自的なものとてはなく、全く『瑜伽師地論』の文句を繰り返してゐるのに過ぎないのである。然るに、無著が『攝大乘論』に於てなしたところの阿頼耶識の存在に關する論證は、勿論內面的には『瑜伽』『顯揚』に現はれた八證を繼承してゐるのであるが、既に『瑜伽』に於ける八證の形式を脫化して獨自の方法を以て之を爲してゐるのである。即ち無著は、佛教に於ける根本信條たる因果思想、その因果思想の成立理由として阿頼耶識の存在を論證せんとしてゐるのである。若し阿頼耶識の存在を認容しないならば、佛教に於ける根本信條たる因果思想は、理論的な可能性を失ひ、佛教の思想と現實の經驗的事實とは甚だしき相違を來し、遂に佛教思想は自らを破滅にまでもたらさねばならないであ

らう、而してたゞ阿賴耶識の存在を認容することに於てのみ、始めて佛教的見解一般が可能として成立することになるのであると云はんとしてゐるのである。それが、無著が『攝大乘論』に於て爲した阿賴耶識存在の論證の根本精神である。此の論證の根本精神を發揮せんが爲めに、無著は佛教教義の下に成立せしめられてゐる諸多の現實を反省し、一々の現實に對して、若し阿賴耶識が存在しないならば、それらの佛教的に構成せられた現實は成立しないことになる。換言すれば、若し阿賴耶識の存在を認めないならば、佛教が然うだと云つて構成してゐる現實は、實は如實の現實ではなく、佛教者の單なる獨斷によつて決定されてゐるのに過ぎないものであつて、何等の客觀性をも有しないと云ふ結末に終らねばならないこととなる。更に言ひ換へるならば、それは、とりもなをさず佛教教義の成立し得ないこと、自滅を意味するものに他ならないこととなると云はんとしてゐるのである。無著をして言はしむるならば、少なくとも阿賴耶識の存在を認知しない限り、佛教教義は自滅せねばならないし、阿賴耶識あることを知ることによつて佛教々義は眞實であると證明せられると云ふのである。果して然らば、無著は現に、如何なる佛教的現實を素材として反省し、以て阿賴耶識の存在を論證してゐるのであらうかと云ふに、彼は先づ、雜染界に於ける現實を、一般に於てなされる如く、

一、煩惱雜染。

二、業雜染。

三、生雜染。

の三雜染に分ち、而して此等の現實が、現實として成立し得るのは阿賴耶識を成立の根據にしてゐるからだと云はんとし、次には、更に問題を轉じて、淨心生起の場合を考察して、淨心の生起を、

一、世間清淨心の生起。
二、出世間清淨心の生起。

との兩樣の場合に分ち、此等兩樣の淨心の生起が、よく成立するのも、亦阿賴耶識をしてその可能なる根據としてゐるからであると力說してゐるのである。而して無著は、更に其の他、左の如き諸現象、卽ち、

一、滅盡定有識說。
二、無熏習因果說。

等の事項に關しても亦批評を試み、阿賴耶識を認めない限り、それらの思想は成立することが出來ないことを明し、而してそれらは、結極阿賴耶識の存在を根據としてのみ可能として成立するのであることを確かめ、以て阿賴耶識が存在せねばならない證據としてゐるのである。

右の如く諸多の現實を考察することによつて、阿賴耶識の存在を論證するのであると云ふと、阿賴耶識なるものは、結極現實の說明の爲めに設けられたものであるに過ぎないものであると考へられるかも知れないが、決して現實の說明の爲めに設けられたものではない。此處に現實と云ふのは、佛敎的現實を云ふのである。例せば、輪廻などと云ふことは、佛敎者は現實

だと云ふかも知れないが、それは單なる現實ではない。それは佛教思想を根據として、生れること、死ぬることと云ふ現實が理由づけられたのであつて、その裏面には、大いに佛教の思想が働いてゐる。死と云ふ事實に對して、佛教者は、必ずや自己の業思想、因果思想に由つて、輪廻と云ふ佛教的現實を構成するが、斷見外道より見れば、死は斷であり滅であるに過ぎないと解するであらう。死と云ふことを、單なる現實として取扱ふならば、斷と云ふことすら云へないのである。否死と云ふことすら云へないのである。或る現實に對して或る名稱が附せられたとき、其の現實はもはや單なる現實ではなくして、名稱にふさはしい意味のもとに理由づけられてゐるものでなければならぬ。それが或る意味のもとに理由づけられてゐると云ふことは、その現實の裏面に、思想が働いてゐることを意味するのであつて、それは既に思想的現實である。然るにその思想的現實が、論理的に成立しないならば、それはその裏面に働いてゐる思想の自滅でなければならないのである。此の意味に於て、無著が佛教的現實を反省して、若しそれが可能として成立しないならば、佛教思想は自滅するより仕方がないとしてゐるのは正當である。然も無著は、それが可能として成立しうるのは、卽ち阿賴耶識の存在によるからだと稱してゐるのである。然るに此處に注意すべきことは、無著が今反省した現實を、若し他が許容しないならば、無著の論證は、循環論法となつて成立しないと云ふことである。然るに此處に云ふ現實なるものは、自他共に許容してゐる現實であるから、隨つて其の論證に論過は構成しないのである。果して然らば、無著は論證の資料として、如何なる佛教的現實を選んだの

であらうかと云ふに、既に一言した如く、それは雜染に於ける煩惱・業・生、淸淨に於ける世間・出世間心の生起、並びに其の他數個の佛教的現實を素材として其の論證を試みてゐるのである。

註

(1) 顯揚聖教論頌(大正藏經三一 P. 588, b)。

第二項　雜染現象の可能と阿賴耶識の存在

第一　煩惱雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證

『條目』に從へば、此の中に左の如き四個の項目がある。卽ちそれは、

甲、六識に就いて論ず。

乙、上地より來生するに就いて論ず。

丙、煩惱を對治する識に就いて論ず。

丁、出定後識生するに就いて論ず。

と云ふ四項目に分つことが出來る。而して後に至つて明瞭となる如く、右四項の中、乙より丁に至る三項目は、要するに如何なる場合にも斷滅することなく、諸法の種子を持してゐるものがあれば成立し得るところの事實を材料にしてゐるのであり、若し恒不斷の持種識がないな

らば、その現實は自滅せねばならぬところの性質のものをあげてゐるのである。然るに、阿頼耶識の存在を知らずして、唯六識のみを説く學派の六識中に、若し持種の性質を有する識がありうるならば、乙より丁に至る三項目は、阿頼耶識を說かないでも立派に成立し得るのであるから、これを以て阿頼耶識の存在を論證する議論とはならない。故に無著は、三項の事實を考察するに先立ち、阿頼耶識を除外し、六識のみに於て、果して種子を持しうる能力ありや否やに就いて考察してゐるのである。殊に今は煩惱雜染に就いて述べてゐるのであるから、その種子に關しても、亦煩惱隨煩惱を例としてゐるのである。

一般に、六識の何れに就いて論じてもよいわけであるが、無著は先づ眼識を例としてあげて云ふのに、若し眼識と貪等の煩惱及び隨煩惱とが倶生した場合、貪等の煩惱雜染は、何處かを自己の種子のあり場所として種子熏習を爲すのである。然るに今は、唯識學上種子のあり場所であるべきところの阿頼耶識を除外しての議論であるから、貪等の熏習のあり場所を考へるとき、當然貪等と倶生倶滅してゐる同時倶生の眼識がその種子のあり場所と考へられねばならない。然るに、若し眼識を種子熏習の場所となさんか、眼識は間斷の識であるから、必ず或る場合には斷滅してその作用を休止してしまふことが起るであらう。果して然らば、熏習はそのあり場所たる所依の識の斷滅によつて、全くその存在根據を失ひ、遂に無に歸してしまはねばならぬ。既に種子が無に歸した以上、理論上、後時に於ける種子生現行と云ふ事も亦不可能となつてしまはねばならぬ。既に種子生現行と云ふことが不可能になるならば、佛教の根本

思想たる因果思想は、隨つて自滅せねばならないこととなる。旣に因果思想が成立しないならば、流轉還滅等に於ける佛敎實踐は、全くその成立理由を失はねばならないこととなり、遂には佛教思想の全般的破綻とならねばならない結果を招致するに至るのである。然るに、今や唯一の種子のあり場所とし考へられねばならない眼識には、旣に前以て無著が所熏の義として規定した四義の中の堅住なる性質がないことになる。又次に、眼識自身の熏習を考へるのに、貪等と眼識とは、倶生倶滅するものであるけれども、貪は能依の法であつて、眼識あるによつて起りうるものであり、寧ろ眼識を根據として生起してゐる法であるから、それが眼識の存在根據となつて、熏習を自己の中に住せしむるなどと云ふことは、關係的に見ると全く逆であつて容易に許し得ないし、のみならず貪はそれ自身堅住の性質を缺き、又無記法でもないから、無論所熏處たりうる法ではない。と云つて、眼識の種子を住せしめるものとして餘識を考へることとしても、餘識と眼識とは、所依が別であるから、能所熏の關係に於て必要的な條件である倶生倶滅の必然性がないから、種子の住所として餘識を考へることも出來ない。若し阿賴耶識を除外視して、眼識並びに餘識、卽ち六識身なるものを熏習の住所として考へるとせよ、結極は眼識をその場所として考へたと同樣な不合理に陷らねばならないことは、持種の識として六識身を考へる場合、何れも同一の缺點を有してゐることより、當然然う認めざるを得ないのである。故に無著は、持種識として眼識が成立し得ないことを述べ終り、「所餘の轉識も亦復是の如し、應の如く當に知るべし」と稱してゐるのである。

今は煩惱雜染に關して、若し阿賴耶識がなければ、それの成立し得ないと云ふことを述べたのであるから、例として貪等の煩惱及び隨煩惱を引用して、その成立し得ないことが云々せられたのであるが、これも、何も煩惱及び隨煩惱に限定すべき筋合ひのものではなく、一切諸法に關しても、亦同樣に云はれねばならないのである。即ち煩惱及び隨煩惱を始め、一切諸法の中に於て、種子を持するものは、阿賴耶識を除いては他に之に堪ゆる識がないと云ふことは、次下の、乙より丁に至る、阿賴耶識存在の論證を成立せしむる根本要件となるところのものである。故に、第一の甲に於ける論證は原理的のもの、根本的のものであり、第二の乙より第四の丁に至る三項の論證は、應用的のものであり、枝末的の性質を帶びてゐるところのものに過ぎない。

既に述べた如く、煩惱及び隨煩惱、或は一般に、一切諸法が生起しうるのは、持種識なる阿賴耶識の存在によつて根據づけられてゐるのである。隨つて阿賴耶識の存在を知らざる以上、煩惱の生起に關しては、遂に解決のつかない事項が存在することになるわけであるが、無著は先づ第一に、所謂、界地往還のことに關して之を述べて次の如く稱してゐる。

復次、從無想等上諸地、沒來生此間、爾時煩惱及隨煩惱所染初識、此識生時應無種子、由所止及彼熏習並已過去現無體故、(一)

無想天に於ては、中間五百大劫の間、心々所を滅するが故に無想と稱するけれども、生と死との位の中に於て、多時に有想を認めることは一般に認められてゐることであり、近くは『倶舍論』(二)卷五等にも明瞭に述べられてゐるのである。而してその無想天の有情は、修定の勢力が滅盡

して無想天より欲界に下生する場合、阿賴耶識を立てない小乘の學徒は、無批判に煩惱及び隨煩惱に汚せられた第六識の生起することを說くのであるが、然し、若し阿賴耶識の存在を認めないならば、所染の初識は無因より生じたと云ふことになつて、許す可らざる非理に陷るわけである。何とならば、旣に五百大劫の間、無心であつたのであるから、初識の生因となるべき種子の所依止となる心、並に初識の生因であるべき熏習は、五百大劫以前の過去無體のものとなつてしまつてゐるのであるからである。無より有を生ずると云ふことは、許し得べからざることである。故に無著は、此處に所染の初識が現起すると云ふのは、まさしく六識身は滅盡してゐても、恒に相續して諸法の種子を持してゐる阿賴耶識が存續してゐるから可能なのであると說いてゐるのである。

次に無著は、煩惱を對治する無漏識が現起する場合、若し阿賴耶識の存在を認知してゐなければ、如何なる非理を來すかと云ふことに就いて考察してゐる。即ち其の第一には、その場合煩惱の種子はどうなるかと云ふことに就いてであり、其の第二には、無漏識の現起後に於ける有漏識生起の根據如何と云ふことに就いて考察してゐる。即ちその第一に於ては、

復次、對治煩惱識若已生、一切世間餘識已滅、爾時若離阿賴耶識所餘煩惱及隨煩惱種子、在此對治識中不應道理、此對治識自性解脫故、與餘煩惱及隨煩惱不俱生滅故、(3)

と稱してゐるのであつて、若し現に生起してゐる識が、出世無漏心のみであるならば、煩惱の種子は、出世心とは性相反するが故に、勿論その出世心に持せられるわけのものではない。と云

つて別に持せらるべき識と云ふ様なものはないわけであるから、全くその成立根據を失はねばならなくなり、その結果、若し持種の阿賴耶識を認めないならば、一度出世無漏心が現起したならば、それは一切の煩惱を盡して、同時に佛果に達すると云ふ様な理論とならねばならぬ。然るに現實には然うではなく、例せば、見道に於て無漏心が現起しても、猶ほそれ以後、修道に於て漸々に煩惱を斷じねばならないこととなつてゐるのである。又現に、見道以後、修道位に於て煩惱を對治するのであるが、然し、若し阿賴耶識を認めないならば、修道に於ける煩惱は、種子なくして生ずると云ふ非理に陷る。何とならば、既に述べた如く、出世無漏心の生起によつて、煩惱の種子は既にその所依止たる識を失ひ、隨つて同時に自己の存在根據を失つて、現在法としては存續し得ないことになつてゐるからである。即ち、無著はその非理を指摘して、

復於後時世間識生、爾時若離阿賴耶識、彼諸熏習及所依止久已過去、現無體故、應無種子而更得生、(11)

と稱してゐるのである。

斯くの如く、無著は先づ一般に、六識に持種の能力を有し得ないことを、煩惱及び隨煩惱に就いて述べ、次で無想天より欲界に生ずる時の所染の初識に就いて考察し、次には出世間心が現起した場合に於ける煩惱の種子、及び出世心生起以後に於ける煩惱の生起等に關して、若し阿賴耶識が存在しないならば、右の事實は何れも成立し得ないこととなる。然るに、現に此の事實が成立しうるのは、必然的に阿賴耶識の存在を承認し豫想してゐるからであると稱して、煩

惱雜染は阿賴耶識の存在によつて始めて可能視せられることを述べてゐるのである。護法は、『成唯識論』卷四に於て「若し此の識煩惱の種を持すること無くんば、界地に往還するときと、無染心の後とに諸の煩惱の起ること皆因なかるべし、餘の法は彼の種を持すること能はざるが故に、過去と未來とは實有にあらざるが故に」(5)と稱してゐるが、それはまさしく『攝大乘論』の今の場所を豫想して述べてゐるのである。而してその護法の言葉によつても明瞭である如く、要するに、以上は阿賴耶識の存在を述べながらも、その主とするところは、阿賴耶識の持種の功能に着眼しての論證であることに注意せねばならない。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 17)。
(2) 阿毘達磨俱舍論卷五(校註 P. 4, a)。
(3) 攝大乘論(佐々木本 P. 17)。
(4) 攝大乘論(佐々木本 P. 17)。
(5) 成唯識論卷四(P. 10, a)。

第二　業雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證

『攝大乘論』卷上に於て、無著は、

行爲㆑縁㆑識不㆓相應㆒故、此若無者、取爲㆑縁㆑有亦不㆓相應㆒(1)、

と述べてゐるのであるが、これはまさしく、阿頼耶識がなければ業雜染も亦成立し得ないことを述べ、併せて雜染の果も亦不成なりと述べんとしてゐるのである。所説極めて簡單なるが故に、『論』の意とするところに關して明瞭を缺く嫌ひがあるが、其の意味は斯うである。即ち、行とは十二因縁に於ける行であつて、それは三界苦諦の理を了知せざる分別起の癡、即ち十二因縁の無明によつて發せられるところの有漏の善惡業に他ならない。此の有漏の善惡業は、當然自の種子を熏習することによつて當來の果報を引起するのであるが、此の場合、若し受熏持種たる本識が存在しないならば、種子熏習と云ふ義は成立しないことにならねばならぬ。無著が、「行が識に縁たることは相應せず」と稱してゐるのは、まさしく此の意味に他ならない。而して、今や潤生の惑たる貪煩惱、即ち十二因縁中の取が起つて生果決定の位、即ち有に至らんとするも、取によつて潤さるべき果體の種子が、持種識たる阿頼耶識を認めざる以上、その存在の根據を失ふことになつて成立しないことになるのであるから、所潤の法なきが故に、如何に取を起すも、遂に有は來らずと云ふことにならねばならない。即ち阿頼耶識の有在を認めない以上、行が識に縁たることは勿論成立しないが、それは同時に、又、取が有に縁たることをも破壞する結果となり、十二因縁は結極不成立に終ることとならねばならなくなる。然るに、阿頼耶識の存在を認知することに依つてのみ、自他共に許してゐる十二因縁なるものが、始めて成立し得ることとなると云ふのである。斯くて阿頼耶識の存在は、單に煩惱雜染を成立せしむるの

みならず、又以て業雜染をも成立せしめる結果となるのである。

註

(1)攝大乘論(佐々木本P.17—18)。

第三　生雜染成立の根據としての阿賴耶識の存在證

上述の論證により、吾々は阿賴耶識が存在することによつてのみ、煩惱雜染と業雜染との成立が可能でありうると云ふことを理解したのであるが、無著は更に、生雜染なるものも、亦阿賴耶識の存在によつて始めてそれが可能であるべきだと云ふことを說いてゐるのであつて、その生雜染に關し、次の如き八項目、卽ち、

一、欲界に於ける結生相續。

二、五色根の存續。

三、識と名色との相依。

四、識食。

五、等引地に於ける結生。

六、無色界に生ずるとき。

七、出世間心の現前。

八、命終時の冷觸。

に分つて說いてゐるのである。その謂ふところによれば、此等の現象の根柢には阿賴耶識なる存在があるのであり、それあるが故に、此等の現象が成立し得るのだと稱してゐるのである。

先づ第一に、欲界に於ける結生相續に關して云ふならば、佛敎に於て、但し中有を立てない學派の說は之を別として、總てそれが中有を立ててゐる學派であるならば、中有より母胎に生ずる結生受生の場合には、各派共に、必ず父母の邪行に對して倒覺を起し、染汚心を起すのを必然的な條件としてゐる。唯識學派に於ても亦此の說を謂ふのであつて、そのことに關しては『瑜伽師地論』卷一に詳述してある。此の染汚心を緣として母胎に托胎受生する最初の狀態は、卽ち羯羅藍であるが、此の羯羅藍は、必ず識と和合した有情的存在である。此の和合識は、『解深密經』に謂ふ身分生起に於ける最初の一切種子心識に他ならないのである。果して然らば、何が故に此の和合識が恒相續の阿賴耶識でなければならないものであつて、他派で謂ふ樣な第六意識であつてはならないかと云ふに、それは羯羅藍の生活なるものを考へると理解することが出來ると云ふのである。卽ち、羯羅藍が常に生活態として存續し得るのは、和合識が恒時に之を執持してゐる爲めであることは一般に認容されてゐるところである。然るに吾々は、事實として母胎中に生活してゐる胎兒にも、時には意識が生起し、又時には消滅することのあることを知つてゐる。而して、胎兒の意識が消滅した場合でも、和合識は恒に相續して胎兒の自

體を執持して意識の起・不起には何等の關係をも有することなく、羯羅藍を出發とした胎内の肉體を執持してゐる。斯くの如く、胎兒に斷續のある意識を考慮に入れつゝも、なほ若し阿賴耶識を認めずして和合識なるものを意識だと云ふならば、斷續する意識が生起したとき、胎兒に、同時に二の意識が生起したこととなり、許すべからざる非理に陷る。故に染汚心を緣として、結生相續の最初に羯羅藍と和合した識は、必ずや間斷あつて生じ滅する意識とは別類のものでなければならぬ。換言すれば、和合識は單に識と稱するけれども、それこそ、その性質上一切種子識であり、異熟識であり、阿賴耶識でなければならないものである。若し阿賴耶識を認めないならば、結生相續と云ふことに於て非理に陷らねばならないのであり、逆に阿賴耶識を認知すれば、そのことによつて、初めて此の現象が理論的に正當として認められるのである。

以上は、結生相續の最初の和合識に關して述べたのであるが、右の議論よりして、一部分は既にその中にも述べられてゐることであるが、吾々は當然、結生相續以後の問題として、肉體をして生命あらしめるものとしての執持なる機能を有する阿賴耶識、卽ち執持識なるものを考へざるを得ないのである。卽ちこれまさに、無著が次に五色根の存續に關して述べんとしてゐる問題である。

第二に、五色根の存續に就いて、無著は、

復次、結生相續已、若離異熟識執受色根亦不可得、其餘諸識各別依故、不堅住故、是諸色根不應離識、(1)

と述べてゐるのである。即ち、若し阿賴耶識の存在を認知しないならば、結生相續と云ふ現實が說けないのみならず、又以て結生相續以後に於ける五色根の存續が說けなくなると云ふのである。その理由は、餘識は一類に恒不斷に相續するものでないから、換言すれば餘識には堅住性と云ふ性質がないから、その資格を有しないと云ふのである。既に述べた如く、色根が爛壞せずしてよくその機能を保ちうるのは、卽ち識によつて執持せられてゐるからだと云ふことは、各派に於て共通的に許容せられてゐる議論である。阿賴耶識を認知しない人々は、眼根は眼識により、耳根は耳識によつて執持せられてゐるから爛壞しないのだと云ふかも知れないが、果して然らば、能執持の識が滅したならば、その根は爛壞せねばならない筈である。然るに、事實は決して然うではない。或は又、現起せる識が、消滅してゐる他識の根を執持すると云ふかも知れないが、それは理論的に承認の出來ない議論である。何となならば、自識の根ならばそれを所依としてゐるから、執持と云ふことは成立しうるが、何等關係のない他識の根を、獨斷的に執持すると許すことは、全く窮餘の一說に過ぎないものであつて、一般の承認を得ることは困難であらう。然し、强ひて然うだと主張するならば、六識が斷滅した時、色根は必然的に爛壞しなければならないのに、事實が決して然うではないのはどうしたことかと云はねばならない。斯くの如く考へてくるとき、恒不斷の阿賴耶識、それが五色根を普遍的に執持してゐるからこそ、六識が斷滅しても肉體は爛壞しないのだと考へねばならなくなるのであり、又斯く考へることによつてのみ、始めて五色根の存續と云ふことが可能となるのである。

第三に、識と名色との相依に就いて云へば、無著は、處々の經に「識と名色とは更に互に相依る」と說かれてゐるのを敎證として、『經』に若し阿賴耶識を認めてゐないならば、斯くの如き言葉は云へない筈であると稱してゐるのである。何となれば、名とは非色の受想等の四蘊であるから、六識身は當然此の中に包括されてゐなければならない。色とは肉體である。果して然らば、名色以外に何物を指して別に識と稱してゐるのであらうかと云ふ疑問となり、結極するところ、六識身以外に別に阿賴耶識の存在を認め、その阿賴耶識のことを『經』に識と稱してゐるのだと考へねばならないと云ふことになるのである。のみならず理論的に考へても、名なる一切の精神作用と色なる肉體とが、一は前心と後心と因果關係を保つて前後相違せずして統一ある作用をなし、一は色を爛壞せしめずしてよく存續なしうるのは、一に恆不斷の阿賴耶識に依止し、阿賴耶識を根據としてゐるからであると云はねばならない。若し恆不斷の阿賴耶識に根據を置かないならば、心の作用は無より有を生じ、有より無に斷滅することとなり、因果關係は成立し得ないであらうし、色は當然その生命存續の理由を失ふことになるのである。然るに事實、名と色とが共に上述の如く過失なくして存在しうるのは、全く識卽ち阿賴耶識に依止し、阿賴耶識を根據としてゐるからである。これを「名色は識に依止す」と稱してゐるのである。次に又「識は名色に依止す」と云ふことも、亦六識身とは別類の阿賴耶識を認めずしては當然謂ひ得ない言葉である。何となならば、旣に名の中に六識身を包含してゐる以上、何が一體名色に依止する識であるのか一向に不明と云はねばならぬ。のみならず、現に阿賴耶識は轉

識の熏習を受けて名を依止となし、且つ色に藏住して色を所依止としてゐて、『經』に「識は名色に依止す」と稱してゐる如くになつてゐるのである。卽ち前後通じて見るとき、阿賴耶識を認知することに於てのみ、始めて識と名色とは更に互に相依ると云ふことが內容的に可能となると云ふのである。

次に第四に、識食に就いて云ふならば、大小乘の經論中に、有情の諸根大種を資益增長せしめ、生命持續の要素として四食說があり、其の中に識食說が說かれてゐることは一般に周知のことであらう。然るに此の識食說なるものも、結極するに阿賴耶識を認知せずしては成立しないと云ふのである。何となならば、若し識を六識に限つて別類の識を許さないとせよ、六識は有間斷の法であるから、若しそれが間斷した場合、識食が根種を執持する作用も隨つて斷絕するであらう。既に根種執持の作用が消滅するならば、諸根大種も亦隨つて斷滅し、結極識食の食事と云ふことが成立しないこととなる。卽ち阿賴耶識を認知することによつてのみ、識食の經說も、亦その意義を有することになると云ふのである。

以上、結生相續より識食に至る四項の論證は、恐らく非等引地、卽ち欲界の生雜染に約して說いたものであらう。勿論、無著が非等引地と限つて述べたのは第一項のみであつて、色根執持等のことは何も欲界に限定せらるべきものではないが、然し次下に、非等引地の結生に就て述べてゐるのを考慮に入れて之を考察するとき、上述の部分は、欲界の結生相續を出發點として欲界に約して述べてゐると見るべきである。斯くて無著は、更に次に、等引地に於ける結生に

關して述べてゐる。

無著は第五に於て、等引地の受生に就いて次の如く、

若從此沒於等引地正受生時、由非等引染汚意識結生相續、此非等引染汚之心彼地所攝、離異熟識餘種子體定不可得、(2)

と述べてゐる。卽ち非等引地より等引地に受生する場合には、等引地の定味を貪る煩惱と相應する心を起し、その染汚の心に潤生されて結生相續し、等引地に生を受くるのである。然るに、定地愛味の染汚心は、起すのは欲界に於て起すのであるけれども、それは上地所攝の心である。果して然らば、從來非等引地にあり、非等引地の心を起してゐた有情が、今や如何なる理由のもとに上地所攝の心を起し得たのであらうかが問題となる。若し阿賴耶識の存在を認めないならば、等引地所攝の心には生因なく、無因にして生じたと云はねばならないのである。然るに、それは許し得べからざる非理である。吾々は、ただ恒不斷に相續する持種の識たる阿賴耶識の存在を認知することによつてのみ、始めて非等引地に於ても、亦等引地所攝の心をば種子として存續せしめることが出來、而してそれが現起したのだとして首肯し得るのである。斯くの如く、若し阿賴耶識の存在を認めないならば、等引地所攝の染汚心の生起は不可能であると說き終つた無著は、次に更に、無色界に受生し終つたものと假定し、無色界に於ける染汚、卽ち愛味の心も、善心、卽ち定心も、亦阿賴耶識なくしては無因より生ずるとしか云はれねばならないことを述べて、阿賴耶識の存在を證してゐるのである。

卽ち第六には、無色界に於ける染汚と善心との根據よりして、阿賴耶識の存在を說かんとしてゐるのであるが、卽ち無色界に受生した有情が、定愛味の心、定心等を起すことは一般に認められてゐるところであるが、無著は、阿賴耶識の存在を認めずして、果して愛味の心、定心等が生起すると云ふことが可能であらうかと云つてゐる。何となれば、若し持種識たる阿賴耶識を認めないならば、既に種子の存在根據が消失するのであるから、隨つて種子の存在も許容出來ない。又染汚心、定心等の依止となるべき法も一向にないのであるから、これ亦心の生起に關して一向に根據がないわけである。唯、阿賴耶識の存在を認知すればこそ、そこに生因としての種子も認められるし、所依も認め得るのであつて、無色界に於ける染汚、善心等の生起が可能として認容せられることになる。更に又無著は、無色界に於て出世心が現前する場合のことを考慮し、若し阿賴耶識を認めないならば、その場合に於ける事實も亦破壞せられて成立しないものとなつてしまはねばならないと稱して、次の如く說いてゐる。

卽ち第七には、無色界に於ける出世心の現前に就いて、無著は無色界一般に於ける場合と、非想非非想處に於ける特殊の場合とに分つて論じてゐるが、その意とするところは同一である。卽ち、無色界に於て若し出世心が現前すれば、當然世間心は滅盡する。その場合、現在存在するものは出世心のみであつて他の何ものも存在しなくなる。果して然らば、その端的に、一時に無餘涅槃を證得すると云ふ非理に陷る。又無著は、殊更に非想非非想處に於ける出世心現前の場合を述べて、

若生二非想非非想處一、無所有處出世間心現前時、卽應二二趣悉皆滅離一、此出世識不下以二非想非非想一爲中所依趣上、亦不レ應下以二無所有處一爲中所依趣上、亦非二涅槃爲一所依趣(3)、

と稱してゐるのである。卽ち非想非非想處に生じた者が、自他の煩惱を斷ぜんとするも、非想非非想處は心闇鈍にして聖道を生起することが出來ないのである。此の場合には、必ず無所有處の無漏心を現起せしめて煩惱を盡すのである。これは大乘のみで云ふのでなく、阿賴耶識を云はざる小乘も亦斯く說くのである。卽ち『倶舍論』卷二十八にも、

聖生二有頂一、必起二無漏無所有處一、爲レ盡二自地所餘煩惱一、自無二聖道一、欣樂起故、唯無所有處最隣近故、起レ彼現前盡二餘煩惱一(4)、

と述べてゐるのであり、『婆娑』『雜心』等も亦復是の如く謂つてゐる。果して然らば、若し非想非非想處に於て無所有處の出世間心を起したとせよ。無所有處と非想非非想處とは、共に世間攝のものであるから、その出世心は當然二趣を所依の趣としないのは勿論のこと、これを滅離してしまはねばならぬことになる。その結果、前に述べたと同樣に、直ちに無餘涅槃を悟ると云ふ非理に遭遇せねばならなくなる。のみならず、同時に、出世心は所依なくして然も生起ありと云ふことになるのである。出世心が現前するも、一時に無餘涅槃を證得しないのは、阿賴耶識が存在して惑種を攝藏してゐるからであり、又阿賴耶識の存在によつてその所依をも構成してゐるのであるからとして、無著は必然的に阿賴耶識の存在を認めねばならぬと云ふのである。以上三界に於ける生、或は果の現實を三界に分判し、その現實を反省することによ

つて、それら各々の現實は、若し阿頼耶識の存在を認めないならば、必然的に自滅してしまはねばならないのであるが、それが成立するのは阿頼耶識が現存してゐる證據だとして論證を進めた無著は、次にはその果報の死沒せんとする時の事實を考察して、生雜染に於ける論證を結んでゐるのである。

卽ち第八には命終時の冷觸に關して述べてゐるのである。命終時に於ては心惛昧し、身分の冷觸が漸々に生ずると云ふことは、大小乘共に一般に認むるところの事實である。心惛昧にして意識の起と不起とが不定であるのに、冷觸が漸々に生ずると云ふことは、色根を執持せるところのものを六識身以外に求めねばならぬ事實を物語つてゐるものであり、六識身のみでは理解出來ない證據である。卽ち命終の時も、猶一類に相續して絕へざる阿頼耶識が、漸時色根の執持を絕つが故に、意識の狀態とは別に、漸時冷觸の狀態が進展してゐるのである。

以上、煩惱雜染・業雜染・生雜染等、三雜染に於ける現實を反省し、以て阿頼耶識の存在に關して論證をなした無著は、更に世間・出世間に於ける清淨の生起に關して考察をめぐらし、此處に於ても、亦阿頼耶識がなければ世間・出世間の淸淨は成立せずと稱してその存在を證してゐるのである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 19)。

(2) 攝大乘論(佐々木本 P. 19)。
(3) 攝大乘論(佐々木本 P. 19 — 20)。
(4) 阿毘達磨倶舍論卷二十八(校註 P. 19, b)。

第三項 淨心生起の可能と阿賴耶識の存在

第一 世間清淨心生起の可能としての阿賴耶識の存在

上述の如く、煩惱雜染・業雜染・生雜染を觀察し、それらが成立する爲めには、必ず阿賴耶識の存在を信知せねばならぬことを論證した無著は、更に次に、若し阿賴耶識の存在を承認しないならば、世間の清淨と出世間の清淨とが、亦共に成立することが出來ないであらうと稱し、實例をあげて之を述べてゐるのである。先づ第一に、何が故に阿賴耶識が存在しないならば世間の清淨が成立しないかと云ふことを述べてゐるのである。即ち例せば、未だ欲界繫の貪を離れず、然も色界繫の心を得ざる者が、欲界繫の欲を離れんがためには、當然欲界繫の善心を以て加行を勤修しなければならない。而して加行を勤修した結果、その人に色界の心を得ることが出來たとせよ。如何に欲界繫の加行心を勤修策勵すると雖も、欲界の心は飽くまで欲界の心であつて、決して色界の心ではない。そこには質的な相違がある。故に色界の心は、欲界に於ける加行心熏習の種子からは決して生ずるものではない。果して然らば、色界の心は何を生

因とするのであらうか。それは自己の中に一切種子を藏して恒不斷に現在してゐる阿賴耶識中の色界の心の種子を生因とすると云ふより仕方がない。阿賴耶識を認めないならば、色界心の生因と云ふものは永久に求めることが出來ない。卽ち一切種子識中の種子を因とし、加行の善心を增上緣とすることによつて始めて色界心を得ることが出來ると云ふのである。斯くて無著は、世間の淨心が生起し得る現實を捕へ來つて、かかる現實が完全に成立してゐるのは、その現實の裏に、一切種子識なる阿賴耶識が恒不斷に實在してゐるからであると云はんとしてゐるのである。

第二　出世間心生起の可能としての阿賴耶識の存在

世間の淨心が生起し得るのは、その裏に一切種の持種識たる阿賴耶識が實在してゐるからであると云ふ理論は、單に世間の淨心を得る場合の理論であるばかりではなく、同時に、移して以て出世間心の生起する場合の問題ともなり得るのである。卽ち無著は、出世間無漏の正見は、一般に契經の說くところに依れば、佛の言音を聞き、佛の言音の如く作意することによつて生ずるのであると說いてある。故に今その經說を信じ、佛の言音を聞いて、その言音の如く如理に作意するとせよ、然るに作意することによつて、耳識は且く休止する狀態となるに至るであらう。次に作意した意識作用も、亦散動の餘識の爲めに距てられて過去のものとなつてし

まはねばならない。過去のものとして謝滅しても、そこに聞熏の力用を認むるのであるならば、必然的に聞熏習を攝持する持種の阿賴耶識を認めねばならないであらう。然るに又一方、聞熏によつて生ずる如理なる作意と相應する心と云ふものは、非常にすぐれた心であらうけれども、結極それは世間心である。果して然らば、その聞熏によつて生ずる如理なる作意と相應する心が熏習する種子も、亦隨つて世間心の種子であつて決して出世間心の種子たりうるものではない。斯くの如く考察すると、久遠劫來、未だ嘗つて一度として出世間心を生ずべき無漏の種子を熏習したことのない吾々には、新熏によつて生じた種子からは、如何にしても出世間心を生じ得ないのは自明のことであらねばならない。卽ち此の意味より云ふも、吾々は出世無漏心の根據として、無漏種子を法爾本有として有する一切種子異熟果識たる阿賴耶識を信受せざるを得ないのである。故に無著は、若し阿賴耶識を離るれば、卽ち出世間の清淨は成就することが出來ないと述べてゐるのである。『攝大乘論』に於ける、最清淨法界等流の正聞熏習の思想は、後世、難陀・龍軍等の論師が、種子唯新熏說を立て、無漏種子も亦新熏なりと主張する場合に引證したものとして知られてゐるところのものであるから、人或は予が述べた右の如き『攝大乘論』の思想をば、却つて奇異の說であると感ずるかも知れない。然し『攝大乘論』自體に於ては、現に、

云何出世清淨不レ成、謂世尊說、依二他言音及內各別如一レ理作意、由二此爲一レ因正見得レ生、…………此如理作意相應是世間心、彼正見相應是出世心、曾未レ有二時俱生俱滅一、是故此心非二彼所熏一、既不レ被レ熏爲二

彼種子、不應道理、是故出世清淨、若離一切種子異熟果識、亦不得成、此中聞熏習攝受彼種子不相應故、(1)

と稱し、多聞熏習の種子は世間に攝すべきであつて出世間の攝にあらずと明瞭に斷言してゐるのである。陳・隋兩譯も、亦もとより同意であるし、更に世親の釋するところによれば、眞諦譯では特に明瞭に、聞熏と如理作意との二因は正見の增上緣であると斷言してゐるのであつて、何等疑問の餘地がないのである。(2) 但し『攝大乘論』に於ける他の場所を見ると、成る程新熏家が取つて以て自說とした樣な言葉もあり、或は一般に、『攝大乘論』では、多聞熏習よりして出世心の現起を說くのだと考へられてゐるのであらうから、右述の議論のみでは恐らく聽者をして首肯せしめ得ないかも知れないと思はれるのであるから、それは第七節に至り、別に「攝大乘論に於ける正聞熏習論」なる一節を設けて、特に詳細に研究することとする。 今は、無著が本有無漏種子の在り場所として阿賴耶識なる持種識を立ててゐることと、及び此の持種識がないならば、出世無漏心の生起に關して理論的な根據を發見し得ないと述べてゐることを理解すれば充分である。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 21)。

(2) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷三(大正藏經三一 P. 172. b)。

第四項　阿賴耶識の存在に關するその他の論證

第一　總　說

以上諸種の方面より考察して、阿賴耶識が實在せねばならないことを論證し、略ぼその云はんとするところを述べ盡したわけであるが、然し猶ほ阿賴耶識が實在せねば解決のつかない問題が殘存してゐる。卽ちそれは、『世親攝論』の分科に於ける順道理章に述べられてゐるところの問題である。今はその順道理章と云ふ名稱の代りに、其の他の論證と云ふ名稱のもとに述べることとする。『條目』によれば此の部分を分つて、

一、滅盡定に就いて論ず。
二、出定に就いて論ず。
三、廣く滅定有心說に就いて論ず。
四、略して滅盡定有心說に就いて論ず。
五、色心互熏說に就いて論ず。
六、死生の心、出定の心に就いて論ず。
七、阿羅漢の最後心に就いて論ず。

と云ふ七個の條目に分つてゐるのであるが、然し此等は、要するに獨立別個の七個の條目ではなくして、無著が自派の主張するところの持種識たる阿賴耶識がなければ成立し得ないところの問題を、他派の人々が阿賴耶識を立てずして、然もその問題を解決せんとしてゐるから、そ

の非理を指摘して阿賴耶識の實在を論證したものに過ぎないのである。而して此の七個の條目は、一より四に至る迄のものと、五より七に至るまでのものとに二大別することが出來るのであつて、前者は、契經中に「滅盡定に入るも識は身を離れず」とある文により、滅定中の識とは何かと云ふ問題を表面に立てて、阿賴耶識を立てずして右の經文を解釋してゐる學派の非理を指摘して之を破し、以て、そこに述べられてゐる識なるものは、必ず阿賴耶識でなければならないと云ふことを論じてゐるのである。而して、『條目』にあげられてゐる第四の「略して滅盡定有心說に就いて論ず」と云ふ部分は、實は魏・陳・隋の三譯にはなく、唐譯のみに存在する部分であり、然も、第三の「廣く滅定有心說に就いて論ず」と云ふ部分があれば、それ以上不用のものであるから此處には省略することとする。次には後者の、第五より第七に至る三個條のものは、これも三者を各々別個に離すことの出來ない關係にあるものであつて、持種識、卽ち種子とか現行とかと云ふ樣な紛らはしい學說を以てせずとも、因果關係なるものは立派に說きうるものであるとする學說に對する非理を指摘して、種子思想、並にその種子を攝持するところの持種識たる阿賴耶識を認めずしては、因果關係は成立し得ないことを述べてゐるものである。然るに『條目』によれば、第五條を「色心互熏說に就いて論ず」と稱し、『論』の文章を經部師所說の色心互熏說の如く看做してゐるがそれは不可である。尤も『條目』は、無性が『論』の今の部分を解して、

若復有執者、謂經部師作二如是執一、(一)

と云つてゐるその文によつてゐる樣であるけれども、それを經部の色心互熏說と爲したのは不可である。何とならば、無性の釋と雖も、今の『攝大乘論』の文をば色心互熏說としては解釋してゐないからである。故に『條目』の「色心互熏說に就いて論ず」と云ふ名目は、當然他の言葉に改められねばならない。因つて、今は假りに改めて、「無熏習因果說に就いて論ず」と稱して置くことにする。

註

(1) 無性造、攝大乘論釋卷三(大正藏經三一 P. 396, b)。

第二　滅盡定に於ける識に就きて

旣に述べた如く、『條目』に於ける前四條は、謂はゞ一個の問題に關聯して開かれた四條であるから、吾々には此等を「滅盡定に於ける識に就きて」と云ふ一問題として論ずることが出來るのである。さてその問題の發端はこうである。卽ち滅盡定と云へば、その名稱の示す如く、一般に心心法都滅の世界であると考へられてゐるのであるのに、現に世間には、契經の說として「滅盡定に入るも識は身を離れず」と云ふ言葉が流布せられてゐるが一體如何したことなのであらう。又その滅盡定に於ける識とは、一體如何なる識體を指摘して云ふのであらうか。或はその言葉に何か特別の意味を含ましめて然か云つてゐるのであらうか等々、種々の疑念が

涌いてくるのである。『成唯識論』巻四に於ける第九滅定證には、契經の言葉として、

又契經說、住滅定者、身語心行無不皆滅、而壽不滅、亦不離煖、根無變壞、識不離身。(1)

と稱してゐるが、無著も亦「入滅定識不離身」と云ふ言葉を「聖所說」として引用してゐるのである。此處に無著が「聖所說」と稱し、護法が「契經說」と稱してゐるのは、恐らく『中阿含經』の巻五十八に攝められてゐる『法樂比丘尼經』(2)や『大拘絺羅經』(3)等を意味するのであらう。卽ちそれらの『經』の謂ふところによれば、『經』に、共に同じく、死者と滅盡定に這入つてゐる者との差別如何と云ふ問題を提出して、而してその答として、滅盡定に這入つてゐるものには、壽と煖と識とがあるが、死者には此の三法がないのがその相違點であると稱してゐるのである。滅盡定に於ては、身と口と心との行が、總て滅盡してしまふのであるから滅盡定と云ふのであるのに、なほ識が存してゐると云ふのは如何なることであらうかと云ふのが今の問題である。此の點に關しては、『瑜伽師地論』も旣に論じてゐるのであつて、『論』巻十二には、

問、滅盡定中、諸心心法並皆滅盡、云何說識不離於身。(4)

と云ふ質問を發してゐるのである。斯かる意味の質問に答へたものとして、吾々は先づ第一には、『條目』に「出定に就きて論ず」としてゐる部分のものをあげ得るのであり、第二には『條目』に「滅定有心說」と稱してゐるところのものを數へることが出來るのである。卽ちその第一の說と云ふのは有部の所說であつて、有部(5)の謂ふところによれば「滅盡定に於て識身を離れず」と云ふことは、滅盡定中に於ては、勿論心心法は都滅し滅盡してゐるのであるが、出定の時に再び

心が起るから、だから識身を離れずと云ふのであると解釋してゐるのである。然るに有部の此の回答は、何人が見ても直ちに氣附く様に、何が故に可能なりやと云ふ理論問題を飛躍して、事實によつて理論的な回答を回避してゐるのである。

次に第二の回答は、『條目』の所謂「滅定有心説」であつて、此の説を主張する人々は、滅盡定と云ふのは心所が滅盡するから滅盡定と云ふのであつて意識の存在迄滅してしまふのではないと云ふのである。意識の存在を許すからこそ「滅盡定に於て識身を離れず」と稱しうるのであると云ふ意見を有してゐるのである。此の見解は、前者有部のそれの如く、事實によつて理論を回避せんとするのではなく、或る積極的な理論のもとになされてゐる主張である。無著は此等の兩説に關し、前者に對しては、既に無より有を生ずると云ふ不可能を敢て犯してゐると云ふ點より之を破し、後者に對しては、若しその場合の識を意識となすならば、諸種の非理に陷ることになると稱して十個(6)の非理をあげて之を破してゐるのである。謂ふところの十個の非理とは、

陳譯

一、定義不㆑成故。
二、解相及境不㆑可㆑得故。
三、與㆓善根㆒相應過故。
四、與㆓惡及無記㆒不㆓相應㆒故。

唐譯

一、定不㆑應㆑成故。
二、所緣行相不㆑可㆑得故。
三、應㆑有㆓善根相應過㆒故。
四、不善無記不㆑應㆑理故。

五、應レ有二想受現行過一故。　五、想及受生起過故。
六、觸可レ得故、於二三摩地一有二功能一故。　六、於二三和合一必有レ觸故、於二餘定一有二功能一故。
七、應レ有二唯滅想過失一故。　七、但滅想定過患故。
八、應レ有二其思信等善根現行過一故。　八、作意信等善根生起過故。
九、拔二彼能依一令レ離二所依一不レ應レ理故。　九、拔二除能依一離二所依一不レ可レ得故。
十、有二譬喩一故、如二非徧行一此不レ有故。　十、有二譬喩一故、如二非一切行一一切行不レ如レ是故。(7)

と云ふのであつて、無著は右十條の非理を數へ、而して意識を以て滅盡定中に於ける識と爲す說に對して反駁を試みてゐるのである。今二三その意味を解説するならば、先づ第一に論者の主張する如く、滅盡定に意識があると云ふならば、既に心があるから無心定と云ひ得ないではないか。成るほど論者は答へて、心は存するが心所がないから無心定と云ひ得ると云ふかも知れないが、一體心王が心所と離れてそれ自身獨り起ると云ふ樣なことがありうるであらうか。心王が起れば必ず心所が俱起すると云ふことは、王來と云へば臣下が從つて來るが如しではないか、故に心王のみ存して心所なしと云ふ說は元來成立し得ないものである。のみならず、行者が無心定に這入るのは、元來は意識の現起することを厭つて入定したものである。然るに、猶ほ意識が存するなどと云ふことは、全く矛盾も甚だしいと云はねばならないのであつて、何れより考へても、意識があるから滅盡定に心があるのだと云ふ樣な議論は成立しないものであると云ふのである。

次に第二には、若し滅盡定に意識が存在すると云ふならば、當然そこには所緣の境と能緣の行相とが分明に判別せられねばならない。然るに此の定中に於ては、能緣・所緣共に不可知なりと稱せられてゐるのである。滅盡定に於ける識が阿頼耶識であるならば、阿頼耶識は所緣も行相も共に不可知の識とせられてゐるのであるから一向に差支へはないわけであるが、若し論者の云ふ如く、意識が存するのであるなどと云へば、そこには所緣と行相とが明瞭に判別せられねばならないこととなつて、此の定の性質そのものと矛盾することとなり、滅定に意識ありと云ふ說は成立し得ないこととなると云ふのである。

次に第三には、若し滅定に於ける識が意識であるならば、意識は三性に通ずるものである。然るに、此の定に於ける心は善根とのみ相應して起るのであつて、決して三性に通ずるものではない。此の點より見ても、滅定中の心を意識とすることは不都合であると云はねばならない。乃至論者は第十に、身行が滅しても身がなほ滅せずして存在する如く、かゝる譬喩によつて、此の定中には意行が滅してゐるから滅盡定と稱しうるも、意識そのものは滅してゐないのであると云ふかも知れないが、その譬喩を此の場合に當篏めることは不都合である。何となれば、出息入息等の身行は、なるほどなくても身そのものは存するけれども、身の存する爲めには、飲食・命根等によつて支持せられると云ふことが必要である。然るに、意行の場合は身行の場合とは異なり、若し意行を離れたならば別に意を支持する何物もないのである。故に身と身行とを例として、意行は滅しても意そのものは存するなどと云ふ議論は成立しないことと

なる。意識が此の定中に存しないことは、恰も非徧行の心が一切の心に遍ぜざる如く、此の定中には意識は存し得ないのである。意識が存しないからこそ、此の定を無心定と云ひ、或は又滅盡定と稱し得るのである。但し既に、經に「滅定に識あり」と稱してゐるのであるから、或る識は必ず存在してゐなければならないのである。而して、若し唯識學派に於ける阿賴耶識をそのある識として考察するならば、契經の文をも滿足せしめ、又上に述べた如き、意識を以てすることによつて生ずる如き不都合もなく、よく滅盡定をして成ぜしむることが出來るのである。故に、どうしても此の阿賴耶識を認めねばならないと無著は稱してゐるのである。

以上に於ける議論の當然の歸結として、唯識學派に於ては、滅定に於ける識を阿賴耶識と定めてゐるのであるが、實は契經に上の如き都合のよい文章があらうがあるまいが、唯識學派としては、理論上當然滅盡定に於て阿賴耶識を認めねばならない樣になつてゐるのである。何とならば、若し滅盡定に入ることによつて、一切の心法が都滅してしまふのであるならば、出定の時の心は何を根據として生じ得るのか、若し一切の都滅を承認しながら、なほその生起を認めることになると、無より有が生ずると云ふこととなつて、許し得ない誤謬を犯すこととなるのである。故に無心定に於て、前六識或は七轉識は、設ひ滅盡しても、どうしても持種識の存在を確守せねばならないのである。無著が契經の文を捕へ來つて、滅定の識は阿賴耶識でなければならぬと云ふことを强く主張するのも、その根本の動機は、單に經文を會通する爲めのものではなくして、寧ろ上述の如く、種子熏習說によつて一切を說かんとする理論的意味が含ま

れてゐるのである。されぱこそ、無著は次に更に、持種識などを立てずとも、或は種子熏習などを云はずとも、色心諸法の因果關係は明瞭に說きうるものであると稱してゐる部派の所說をあげて之を批評してゐるのである。

註

(1) 成唯識論巻四(P. 4, a)。
(2) 中阿含經巻五十八(大正藏經一 P. 789, a)。
(3) 中阿含經巻五十八(大正藏經一 P. 791, c)。
(4) 瑜伽師地論巻十二(大正藏經三〇 P. 340, c—341, a)。
(5) 阿毘達磨俱舍論巻五(校註 P. 32)。
(6) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋巻四(大正藏經三一 P. 175, c)。
(7) 攝大乘論(佐々木本 P. 23—24)。

第三　無熏習因果說に就きて

既に述べた如く、『條目』には『攝大乘論』に、

若復有執、色心無間生、是諸法種子、此不ㇾ得ㇾ成、(1)

となつてゐる文章を、經部の色心互熏說としてゐるのは、恐らく何等かの思ひ違ひをなしたものであらうと思ふのである。此の文章は、色心互熏說ではなく、世親も無性も共に釋してゐる如く、或る一類の人々が、前刹那の色が後刹那の色を生じ、前刹那の心が後刹那の心を生じ、何れ

も自類相生し、前念が因となり後念が果となるのであるから、種子を持するところの阿賴耶識などは之を認めずとも、因果なるものは立派に成立すると云ふ思想を包懷してゐるのに對して、斯くの如き思想は「此不得成」と評した文章である。『成唯識論』に於ける玄奘三藏の相傳によれば、此の說は上座部の說を評したと云ふことになつてゐる。(2) 故に慈恩大師は、無性が之を經部師の說だと稱したのを會通して、無性が此處に經部師と稱したその經部師と云ふ意味は、實は小乘二十部中の經量部の意味ではなく、上座部中に經を以て量となす部類のものがあるのを經部と稱したのだと稱して、

無性第三云「經部師」者、卽此上座部中自有「以」敎「爲」量者、故言「經部」、(3)

と傳へてゐるのである。その議論は兎にも角にも、『攝大乘論』の文意が色心互熏說でないことだけは諸說一致であることに注意せねばならない。右の如き人々の思想を以て因果關係を說かんとするのは、無著の考へよりすれば、等無間緣を以て因緣と混同した結果より生ずる謬論に過ぎないものであつて、無著は之を駁するのに、次の如き現實的な事實を以てしたのである。卽ちそれが『條目』に於ける第六條にあたるものであつて、若し論者の主張する如く、前剎那の色が後剎那の色を、前剎那の心が後剎那の心の因となると解するならば、色が久しく斷滅してゐる無色界より沒して、他に生れて復び色が生ずると云ふこと、或は心が久しく斷滅してゐる無想天より沒し、或は滅盡定より出でて、復び心が生ずると云ふ現實に於ては、既に前剎那の色心は久しく滅してゐるのであるから、因が缺けてしまつてゐるのであつて、色或は心の

再生に關しては、全く因果と云ふものが認められなくなるのではないかと云ふこととになるのである。故に無色界、或は無想天、滅盡定に於ける持種の阿賴耶識を認めねばならないと云ふのである。然るに彼等論者は、猶ほ自説を捨てずして、救釋を設け、成るほど無色界に生じたり無想天に生れたりしてゐるときには、色心は久しく滅してゐるのであるけれども、其の後、色心が再生するのは、無色界に生じた者であるならば、有色より無色界に生ずるときの最後の色を、或は、無想天に生れるものであるならば、未だ無想天に生れざる最後の心を因として色心が再生するのであるから、中間の斷絶は意とするに足らないと強辯するのである。之に對して無著は、更に論をすゝめて、若し汝の用ふるが如き強辯を許すならば、然らば次の如き不都合を來すこととなりはしないか。卽ち二乘の聖者、卽ち阿羅漢は、灰身滅智して無餘涅槃に入ると汝等も云ふが、阿羅漢の無餘涅槃に入ると云ふことは、汝の所説では不可能となるではないか。何となならば、阿羅漢が色心を斷滅して灰身滅智しても、入涅槃前の色心が因となつて又色心を再生することとなるからである。果して然らば、阿羅漢の最後心は成ぜぬこととなり、阿羅漢の入涅槃は結極實には不可能であると云ふこととなるではないか。而して斯くの如き不都合を生ずるのは、汝等が因緣と等無間緣とを誤り解して、混同した結果より生じたものであつて、因緣の正確なる認識、卽ち阿賴耶識に攝藏せられてゐる種子を以て因緣とし、その上に因果思想を立てない結果の現はれであると云ふのである。卽ち此等によつてみても、當然阿賴耶識の存在を承認せねばならないこととなるのである。否阿賴耶識が存在してゐるからこそ、

現にそれらの現實が矛盾なく構成運行せられてゐるのであると稱して、阿賴耶識の存在に關する論證を終つてゐるのである。

上來の所論に由つて明示せられた如く、無著は雜染中に於ける煩惱・業・生の三雜染、淸淨中に於ける世間・出世間の二淸淨、並に其他諸種の場合に於ける現實を考察し、その結果、阿賴耶識の存在を信ずることに於てのみ、佛敎の思想は成立しうるのであるとして阿賴耶識の存在を論證したのである。而して無著の論書中に於て、阿賴耶識の存在に關する論證を試みたものとして、吾々は既に述べた如く『攝大乘論』の他に、更に問題はあるが兎にも角にも『顯揚聖敎論』があることを承知してゐる。然し其の論證の內容は、全く『瑜伽師地論』卷五十一に於ける論證をそのまゝ轉用したのに過ぎないものである。隨つて『攝大乘論』に於ける阿賴耶識の論證は、『攝大乘論』より以前の『瑜伽師地論』の論證と極めて密接な關係を有するものであり、『瑜伽師地論』の論證を一歩進めたものであると云ふことも亦明瞭である。果して然らば、『攝大乘論』の論證は『瑜伽師地論』の八證と如何なる關係を有し、且つ如何樣に進展せしめられたものであらうか。以下その點に就いて考察する必要がある。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本 P. 24)。
(2) 成唯識論述記卷四本(P. 54, b)。

(3)成唯識論述記卷四本(P. 54, b)。

第六節　瑜伽師地論に於ける阿賴耶識の存在に關する八證と攝大乘論に於ける阿賴耶識證との關係

第一項　兩論證に現はれたる學風の變遷

既に述べた如く、『瑜伽師地論』に於ける八證と、『攝大乘論』の論證との間には、極めて密接な關係があるであらうと云ふことは、一一その內容を見るまでもなく、その歷史的關係を承知してゐる人であるならば、何人と雖も容易に氣附くところのことである。然し、よく兩論の論意を吟味すると、兩者の問には、その論證の意圖に於て可なり大なる隔りのあることをも亦見逃すことの出來ない事實である。『瑜伽師地論』にせよ『攝大乘論』にせよ、その論證の方法は、何れも本識の機能作用なるものに着眼し、その機能、その作用があるから、佛敎の理論を實際的に遂行せしめうるのだと云ふところに腰をすへてゐるのである。斯かることを念頭に置いて、然る後『瑜伽師地論』の八證たる執受證・最初生起證・明了證・種子證・業用證・身受證・無心定證・命終證等と、『攝大乘論』に於ける上述の論證とを比較すると、自然に、兩樣の論證の間に現はれた着眼點の相違、學風の變遷なるものが理解出來るのである。即ち『瑜伽師地論』の八證を考察するに、種子證を除外した他の七證は、何れも本識の執受作用に根據し、執受作用を豫想しての論

證に他ならないのである。身受證と命終證とが、第一の執受證に於いて論證せられた本識の執受作用を、特定の場合に關係せしめて應用せられた議論であることは明瞭であるが、第七の無心定證でさへも、亦そのねらひどころは本識の執受作用にあるのである。何とならば、『論』の意は、經說に無心定に這入るも「識は身を離れず」とあるのを證據に出して、無心定に入るも生命を捨てたのとは意味が異なると云ふ所以のものを述べ、無心なるに猶ほ有根身が死滅せずして存續してゐるのは、無心定中と雖も、身に離れざる識、卽ち阿賴耶識の執受作用があるからであると稱してゐるからである。其の他、最初生起證にしろ明了證及び業用證にしろ、それらは、何れも識俱轉と云ふ理論によつて所說を構成してゐるのであるが、識が俱轉し得るのは何故であるかと云へば、何れも阿賴耶識の執受力によるからであると云ふ結論にまで到達するのである。ただ第四の種子證のみはその趣を異にしてゐるが、他は悉く本識の執受作用に根據して論を立ててゐる。これは、決擇分の最初に、『解深密經』に於ける阿陀那識甚深細の頌を出してゐるのを見ても知られる如く、執持識、卽ち阿陀那識、更に遡つて云へば大衆部の根本識を繼承した方面の『瑜伽師地論』の論證としては、蓋し自然の推移を示してゐると云はねばならないのである。斯くの如く、『瑜伽師地論』に於ける本識の意味は、阿陀那識が本來有する意味を、極めて濃厚に保持し、その八個の論證に於ても、亦常に此處に留意してその論證を爲してゐるのである。果して然らば、『瑜伽師地論』の爲した論證の仕方に對して、『攝大乘論』に於ける論證の仕方は、如何なる特異性を有してゐるのであらうか。

『攝大乘論』の論證に關しては、既に述べた如くであるが、其の中に於て、本識の執受作用に着眼して論を爲してゐるものの明瞭に知ることの出來るものをあげるならば卽ち次の如くになるであらう。先づ、生雜染の成立する根據として、阿賴耶識の存在を論證する中に於て爲してゐるところの論證、卽ち、

一、五色根の執受證。

二、識食證。

三、命終時の冷觸證。

と、順道理章と命名した部分に於てなされてゐる論證であるところの、

一、滅定有識證。

との、以上の四個の論證をあげることが出來ると思ふ。而して識と名色との相依に關して述べてゐる論證は、一部分執持を豫想して說いてゐるのであるが、それは、實意は寧ろ持種に重點が置かれてある樣に思はれる。又滅定有識說も、同時に持種識に着眼してゐるのである。若し阿賴耶識が存在しないならば生雜染は成立しないと云ふのであり、生雜染を成立せしむる爲めには、何としても執持作用に着眼し、本識の執持作用によつてそれを成立せしめんとするのは極めて自然な考へ方であり、且つそれでこそ本來の意味が保持せられてゐると云ふことでなければならぬ場所に於てすら、甲より辛に至る八項目中、執持に着眼して論證を爲してゐるものは、僅かに右の如き三項目に過ぎないのであり、而して順道理章に於けるものを、更に漸

く一項を加ふるのみである。果して然らば、煩惱雜染を始め、業雜染や生雜染に於ける餘の項目、並に世間清淨・出世間清淨の兩章、及び順道理章の大部分に於ける論證は、本識の何を根據として論じてゐるのであらうか。それは、此處に改めて論ずるまでもなく、既に各論證に於て明示されてゐる如く、まさしく阿賴耶識の持種作用に根據して論證してゐるのである。勿論、『瑜伽師地論』の八證中にも、種子證がある如く、『攝大乘論』の論證にも今述べた如く執持を根據とするものも存在してゐるのである。然し兩論の間には、一は執持に、一は持種に、斯くの如く著しく、その主要とするところを異にしてゐるのである。果して然らば、吾々は次下更に此の兩論論證の氣風に於ける相違は何に由來し、又何を意味するのであらうかに就いて考察せねばならないと思ふ。

兩論の論證に於ける氣風の相違は、實に兩論の思想的傳承の相違を如實に物語つてゐる。即ち、一は『解深密經』の阿陀那識を直接に繼承したものであつて、『瑜伽師地論』の思想的背景はまさしく此處にある。之に對し、『攝大乘論』のそれは、勿論『解深密經』をも承け、又『瑜伽師地論』をも繼いではゐるが、然しその直系とするところのものは、まさしく『大乘阿毘達磨經』でなければならない。常に本識の持種作用に着眼した無著の學風は、まさしく此の『大乘阿毘達磨經』の頌に於ける「由攝藏諸法一切種子識」と云ふ意味を有するところの阿賴耶識の意味に由來するところのものである。若し之を、阿賴耶識思想の先驅時代たる小乘部派の思想にまで還元し、照應するならば、前者は明らかに大衆部の根本識を繼承せるところのものであり、後者は

種子思想を完成し、然る後に、その攝持者としての識として立てたところの經量部の一味蘊を繼承してゐるものであつて、其の間の相違にまで還元することが出來るのである。『瑜伽師地論』に對する『攝大乘論』に於ける斯くの如き相違特質は、實に無著が彌勒を繼承しながらも、單なる彌勒思想の反復ではなく、他面に於て、餘程彌勒思想とは異なつた要素をも吸收して無著獨自の思想大系を建設したことを物語つてゐるものであり、且つ彌勒より無著への發展のあとを明瞭に示してゐるものであると云ひ得る。或は又、『瑜伽師地論』に現はれた、阿陀那識中心の思想より、阿賴耶識中心の思想への轉向が、『瑜伽師地論』に於てはなほ未だ充分に熟し得なかつたのであるが、『攝大乘論』に來つて、完全にその機運を醸成し、而してその轉向を成就せしめたものであるとも云ひ得るのである。

以上の如く兩論の間には、阿賴耶識の存在に關する論證に就いて、可なり大なる學的氣風の相違があるのであるが、然し何と云つても無著の論證は、事實『瑜伽師地論』の八證を基礎として、それを發展せしめたものであり、其の間極めて密接な關係のあることは否めない。故に以下、『瑜伽』『攝論』兩者論證の關係を比較し、其の事情を明瞭にして置かうと思ふ。

第二項　瑜伽・攝論に於ける兩論證の比較

兩論の論證を比較するにあたり、その混雜を避ける爲め、吾々は先づ『攝大乘論』に於ける論證の大綱を圖示することが便利である。

先づ『攝大乘論』の論證が、雜染・淸淨・順理の三大部門より成立してゐることは既述の如く明瞭であるが、其の中に於て、雜染章の中、煩惱雜染に於ける四項の論證は、三界の惑に就いて通じて述べ得る性質のものであり、業雜染も亦復爾りである。然るに生雜染に於ける論證は、三界に分別して述べてゐるのであるから、前二者の三界に共通せる議論とは少々その趣を異にし

- 雜染
  - 散
    - 欲界
      - 煩惱雜染
        - 六識持種不能證
        - 所染初識無因生難
        - 對治煩惱識持種不能證
        - 世間識無因生難
      - 業雜染
      - 生雜染
        - 二意識並生難
        - 色根執受證
        - 識名色互依證
        - 依食住證
        - 命終冷觸證
  - 煩惱雜染
    - 六識持種不能證
    - 對治煩惱識持種不能證
    - 世間識無因生難

- 定
  - 色界
    - 業雜染
    - 生雜染
      - 染汚心無因生難
      - 命終冷觸證
  - 無色界
    - 煩惱雜染
      - 六識持種不能證
      - 對治煩惱識持種不能證
      - 世間識無因生難
    - 業雜染
    - 生雜染
      - 染汚心無因生難
      - 染汚及善心無因無依難
      - 出世間心所依趣證

てゐる。因て先づ雜染に於ける論證を圖示すれば卽ち右の如くになる。

次に清淨に關して云へば、その論證を圖示する程のこともなく、ただ阿賴耶識の存在によつて世間清淨と出世間清淨とが成立することを述べてゐるのであるに過ぎないから、吾々はそれを次の如く、

- 清淨
  - 世間清淨證
  - 出世間清淨證

とすればそれでよいわけである。而して第三の順理に關して云へば、これも旣に述べた如く、次の如き、

順理─┬─滅定有識證
　　　└─無熏習因果不成難

の二證となしうるのである。

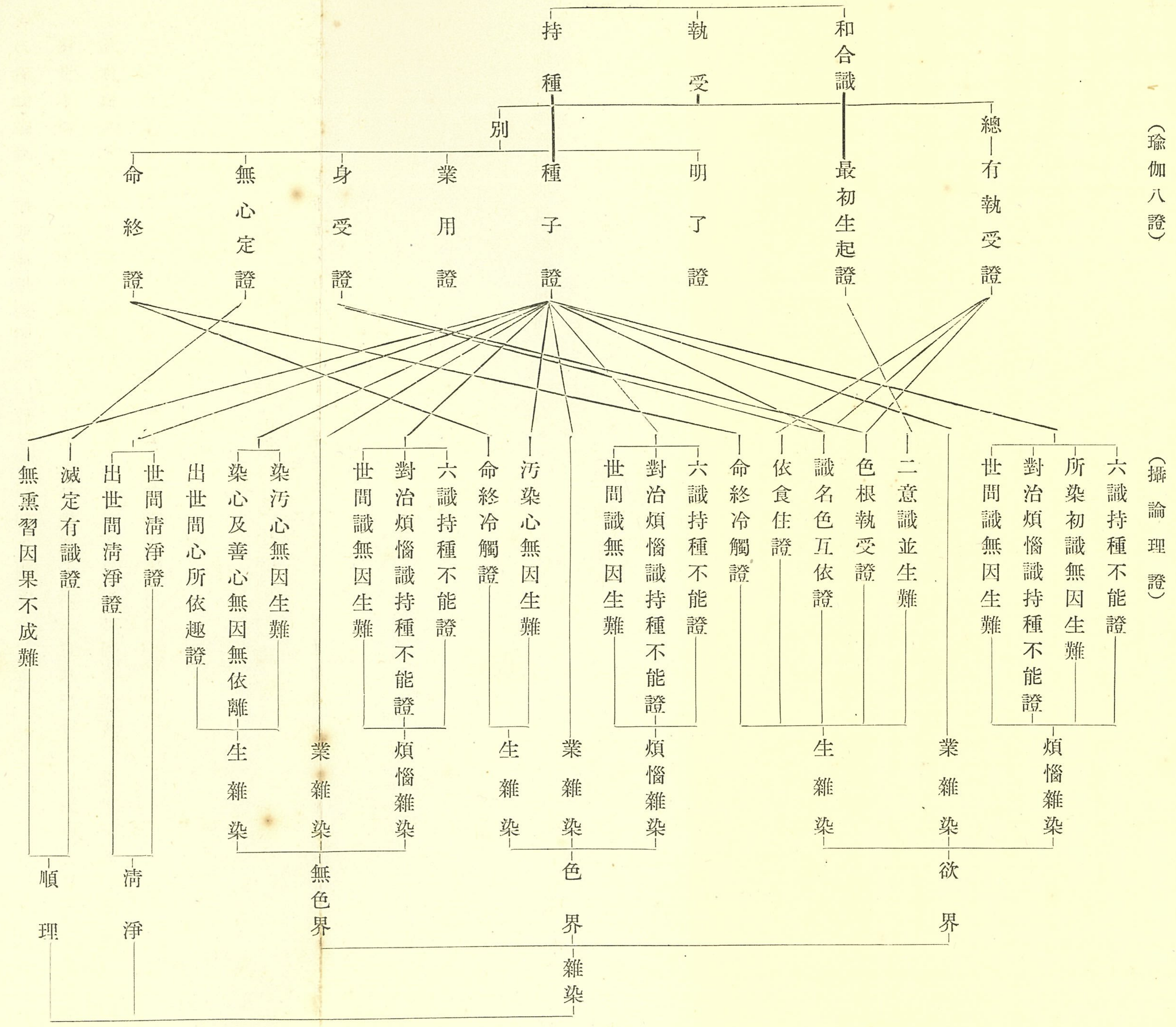
如上、『攝大乘論』に於ける雜染・清淨・順理中の論證を『瑜伽師地論』の八證と照應せしむると次の瑜伽・攝論阿賴耶識證對照圖に於けるが如き關係となる。

後世本識と云へば、執持識と云ふよりも持種識と云ふ意味が極めて濃厚になつてゐるが、次の「瑜伽・攝論阿賴耶識證對照圖」によつて、吾々はそれが、如何に無著の思想を強く傳承してゐるものであるかと云ふことに就いて、明瞭に理解せられるのである。

第七節　攝大乘論に於ける正聞熏習論

予は前に、阿賴耶識の存在に關する論證の中に於て、出世間清淨證を述べるにあたり、何故に阿賴耶識の存在を認知せねば、出世間心の清淨が成立し得ないかと云ふ理由として、有漏の熏習では理として無漏は生じ得ない、出世間無漏心を成立せしめるには、どうしても阿賴耶識中に法爾法然として存在する本有の無漏種子に因らなければならない。然るに若し阿賴耶識

瑜伽・攝論阿頼耶識證對照圖



を認めないならば、本有無漏種子の存在場所が說けなくなるから、隨つて出世間心は成立しないことになるのだと述べたのである。然るに無著は、又他方に於て、出世間心の熏習なるものは、未だ嘗つてないけれども、然も出世間心は最淸淨法界等流の正聞熏習を種子として生ずるのだとして、

又出世心昔未曾習、故彼熏習決定應無、既無熏習、從何種生、是故應答、從最淸淨法界等流正聞熏習種子所生。(1)

と稱してゐるのである。或は又、

世尊說依他言音及內各別如理作意、由此爲因正見得生、(2)

とも稱してゐるのである。『攝大乘論』に於ける此の正聞熏習の思想は、後に唯新熏家たる難陀・勝軍等によつて、出世無漏心も亦新熏種子より生起するものであると云ふ理論的根據とせられたものであるから、『攝大乘論』の思想は、出世無漏心の種子に關しては、新熏說を取つてゐるものであると云ふ考へを、可なり強く、一般の學者をして抱かしめてゐるのである。若し此の思想が、難陀等の理解した如くであるならば、予が前に述べた出世間淸淨證なるものは、予の誤解であるか、それとも『攝大乘論』自身に於て、矛盾した兩樣の思想を含んでゐるのであるか、何れかでなければならないのである。卽ちこれ此處に、正聞熏習なる一節を別置して、その內容を考究せねばならない所以のものである。

便宜上、吾々は先づ、前に引用した二文中の第一文よりその意味を考察することとする。そ

の第一文に關する世親の解釋を見るに、先づ唐譯の『世親攝論』卷三に云ふところに依れば、

從最清淨法界等流正聞熏習種子所生者、爲顯法界異聲聞言最清淨、由佛世尊所證法界永斷煩惱所知障、故從最清淨法界所流經等教法、名最清淨法界等流、無倒聽聞如是經等故名正聞、由此正聞所起熏習名爲熏習、或復正聞卽是熏習、是故說名正聞熏習、卽此熏習相續住在阿賴耶識爲因、能起出世間心、是故說言從最清淨法界所流正聞熏習種子所生。(3)

と稱してゐるのであつて、その意味は、無倒に經說を聽聞する正聞熏習が、阿賴耶識中に住在相續し、その熏習を因として能く出世間心を生ずると說いてゐるのであつて、全く本有無漏種子を要としないかの如き口吻である。而して陳隋の二譯を見るに、陳・隋の二譯の意味も、亦全く唐譯と全同であつて、毫末の相違をも認めることが出來ないのである。次に、更に『無性攝論』の釋を檢するに、これも亦、

最清淨法界者、諸佛法界永離一切客塵障故、言等流者、謂從法界所起教法、無倒聽聞如是教法故名正聞、依此正聞所起熏習是名熏習、卽此熏習能生出世無漏之心名爲種子。(4)

と稱してゐるのであつて、世親の釋と何等の相違をも認め得ないのである。右第一の文に對する考察は、一往世親・無性の兩論に於て留めることとし、次に論を進める爲めに、更に第二の引用文に關して考察することとする。然るに隋唐兩譯の『世親攝論』と、及び『無性攝論』の釋を見るに、それらの釋に依れば、他の言音と如理作用とが因と爲つて正見、卽ち出世心が生ずると云つた無著の言葉に關しては、何等特殊の釋を施してゐないのであるから、それらに依つては

何物をも得ることは出來ないが、陳譯の『世親攝論』では、他の言音と如理作意とが因と爲ると云ふことに關して、實に明瞭な解釋を與へてゐるのである。即ちその釋に依れば、他の言音と云ふ文字に關して、眞諦は之を聞他音と譯してゐるのであり、如理作意と云ふ言葉に就いては、これを正思惟と譯してゐるのである。而して眞諦譯に於ける『世親攝論』の謂ふところによれば、無著の本論では、此の聞他音と正思惟とを因として世出無漏心を生ずると稱してゐるが、此處に云ふ因とは緣と云ふ言葉と同一意味に他ならないと解して、

謂從聞他音及正思惟此二因、即是正見增上緣、[5]

と述べてゐるのである。此の世親の釋は他譯に存しないから、果して原典の文であるか否かを疑へば疑ひ得るのであるが、よし右の釋が世親自身の釋でなくして、後世の附加であつてみても、兎にも角にもそれは非常に留意せねばならぬ見方であることだけは確かである。然も斯くの如き考へ方が、此處に述べられるのは、釋論家の解說を待つまでもなく、實は無著自身の言葉の中にその意味が發見せられるのである。それは、既に出世間清淨證中に於て一言した如く、無著は、明瞭に正聞熏習を以て世出心の種子と爲すことは出來ないと云つて、

此中聞熏習攝受彼種子不相應故、[6]

と說いてゐる文があるのである。右兩樣の言葉を併せ考へて無著の意味してゐるところを窺ふに、無著の意見では、正聞熏習の種子は出世間の所攝ではないが、出世間心を生ぜしむるものであると謂はんとしてゐる樣に思はれるのである。否敢て別個になされた兩樣の表現を

併せて然う云ふのではない。彼自ら現に、

此正聞熏習種子下中上品應㆑知亦是法身種子、與㆓阿頼耶識㆒相違、非㆓阿頼耶識所攝㆒、是出世間最淨法界等流性故、雖㆓是世間㆒而是出世心種子性、(7)

と稱してゐるのが何よりも雄辯にその意味を物語つてゐるのである。此のことに關しては、卽ち正聞熏習の種子は法身の種子であり、出世心の種子の性であると云ひながら、同時に「是れ世間なりと雖も」と條件を附してゐるのである。最も嚴密に因果關係を保持せしめんとしてゐる無著の言葉としては、以上の論述は到底そのまゝでは理解の出來ない言葉である。そこには、何等か隱密の意味がなければならないと思ふ。旣に右に述べた如く、難陀・龍軍等は、『攝大乘論』の聞熏思想を解して、有漏が極まつて無漏となるのだとなし、自派の種子唯新熏説の證左としたのであるが、吾々は、今や『攝大乘論』に於ける聞熏思想の祕義を探る目的の爲め、次に難陀等に對する新舊合生家たる護法の釋を見ることを必要とする。『成唯識論』巻二によると、護法は『攝大乘論』の聞熏に關して次の如き見解を抱いてゐる。卽ち『成唯識論』巻二に謂ふところによれば、

其聞熏習非㆓唯有漏㆒、聞㆓正法㆒時亦熏㆓本有無漏種子㆒令㆓漸増盛㆒展轉乃至生㆓出世心㆒、故亦説㆑此名㆓聞熏習㆒、聞熏習中有漏性者是脩所斷感㆓勝異熟㆒、爲㆓出世法㆒勝増上縁、無漏性者非所斷攝、與㆓出世法㆒正爲㆓因縁㆒、此正因縁微隱難㆑了、有寄㆓麤顯勝増上縁㆒方便説爲㆓出世心種㆒、(8)

と云つてゐるのである。卽ちその云ふところによれば、護法は聞熏種子と云ふ種子の內容を

二様に大別して、一には、聞熏習によつてまさしく熏發せられた新熏有漏の種子と云ふことを意味せしめ、二には、有漏性の聞熏習によつて其の勢力が次第に熏增せられてくる本有無漏種子のことを意味せしめてゐるのであつて、聞熏と云ふ言葉には、まさしく此の兩様の種子が意味せられてゐなければならぬと云ふのである。而して護法は、『攝大乘論』に、何故に上の如きまぎらはしい述べ方がしてあるのかと云ふことに關して、次の如く會通してゐるのである。卽ちそれは、經驗的に云へば、無漏の現行は未だ曾て生起したことがないのであるから、正因緣たる無漏種は微隱にして了解し難いわけである。然るに『攝大乘論』に於ける上來の論述の意趣を見るに、始終經驗的な立場に立つて種子を論じ、種子のことを云ふ場合にでも、種子と云ふ言葉を使用しないで、多くの場合に熏習と云ふ言葉で以て表現してゐるのがその例である。隨つて今も、微隱にして未だ經驗を經ないところの本有無漏種子と云ふ様なものに關しては、本有無漏種子と云ふ様な言葉を用ひず、麁顯なる有漏聞熏の增上緣に寄せて出世心の種を談じてゐるのであると云はんとしてゐるのである。右の如く、聞熏を釋するのに就いて、十大論師中に於ても兩様の考へ方があるのであるが、一體『攝大乘論』自身は少なくとも何れの意味に近い考へを有してゐるのであらうか。從來、聞熏と云へば、新熏思想を述べてゐるかの如くに考へならされて、護法の釋の如きは一種の護法的會通釋であると看做され、どうも難陀の說に讃成する人が多い様であり、更に進んでは『攝大乘論』の聞熏思想を以て、眞如如來藏思想を述べてゐるのであるとさへ解する人があるのである。普寂がその著『攝大乘論釋略疏』卷二

に於て、聞熏を釋し、此の論は未だ分明に如來藏緣起の深底を顯はしてはゐないが、從始向終の説を述べてゐるものであると稱してゐる樣なのは、(9)まさしく其の間の消息を傳へたものと云ふべきである。此の普寂の考へ方は、もと華嚴の性相融合の釋相に發した、日本・支那に於ける一乘家一般の考へ方であり、然も現在の學者にして、猶ほかゝる考へ方を有するものも多數にあるのである。然るに予自身の考へでは、『攝大乘論』自體の內意を考察することによつて、一般に喜ばれない護法の釋に、却つてその眞實性を發見するものである。其の理由は、一には『攝大乘論』自體に於ける文意よりであり、二には『攝大乘論』以外の無著の著書によつてである。

先づ『攝大乘論』自身の云ふところによれば、既に述べた如く、聞熏種子を法身の種子と云ひ、出世心の種子の性なりとは云つてゐるが、如何なる場合と雖も、或は「彼の(出世清淨)種子の攝受することは相應せず」と云ひ、或は「世間なりと雖も」と稱してゐるのである。のみならず、彼は極めて明瞭に、

此如理作意相應是世間心、彼正見相應是出世心、曾未㆑有㆓時倶生倶滅㆒、是故此心非㆓彼所熏㆒、既不㆑被㆑熏、爲㆓彼種子㆒不㆑應㆓道理㆒、是故出世清淨若㆑離㆓一切種子異熟果識㆒亦不㆑得㆑成、此中聞熏習攝㆓受彼種子㆒不㆓相應㆒故、(10)

と稱してゐるのであつて、その謂ふところによれば、未だ嘗つて現行せざる無漏心の種子は、如何なる有漏心の現行よりも熏習せらるべきではない、故に、無漏心の親因は必ず一切種子異熟識中に法爾法然として本有に存してゐるとしか考へ樣がないのであると說き、聞熏を以て

出世に攝することの不當を說いて結んでゐるのである。これは單に唐譯ばかりではなく、他の三譯にも亦同一の意味のことが述べられてゐるのである。而して此處の聞熏に對して、眞諦譯の『世親攝論』には極めて明瞭に、それは、增上緣のことを云つてゐるのであると釋してゐる解釋が存在してゐるに至つては、無著の本來の意見が奈邊に存するか、極めて明瞭なものがあるのである。果して然らば、世間の所攝を、何故に法身の種と稱し、或は又出世間の種子の性なりと稱したのであるかと云ふ疑問が起るのであるが、これも亦『攝大乘論』の文を吟味すれば自ら氷解するところのものであると思ふ。即ち『攝大乘論』には、世間所攝の聞熏をば、何故に法身の種子、或は出世間種子の性と云ふのかと云ふ問題に關して、

出世心雖㆓未生時㆒、已能對㆓治諸煩惱纏㆒、已能對㆓治諸嶮惡趣㆒、已作㆓一切所㆒有惡業朽壞對治、又能隨㆓順逢㆓事一切諸佛菩薩㆒、雖㆓是世間㆒應㆓知初修業菩薩所得、亦法身攝、(1)

と稱してゐるのであつて、その見解は四譯共に一致を示してゐるのである。即ち此處にも、亦「是れ世間なりと雖も……法身の攝なり」と稱してゐるのであつて、聞熏を法身の種子とは云ふけれども、その體は有漏であると稱し、而して體有漏にして未だ出世間心を生ぜずと雖も、然も能く諸の煩惱纏を對治し、已に能く諸の嶮惡趣を對治し、乃至一切諸佛菩薩に隨順し逢事する等の作用を有するが故に、或は法身の攝と云ひ、或は法身の種子と述べ、或は出世間心の種子の性と云ふのであると稱してゐる。斯くの如く『攝大乘論』の文意を吟味し、その內意を探るならば、出世心の生起に關する聞熏の役割は、『世親攝論』の釋を待つまでもなく、それが增上緣で

あることは極めて明瞭となるのであり、而して護法の釋の如く、麁顯なるに寄せて、増上縁をば出世心の種と説いたのだと云はねばならなくなるのである。

次に第二に、『攝大乘論』以外の文に依ると云ふのは、無著がその著『大乘阿毘達磨集論』に於て、有漏の六義を説き、その第六義に「漏隨順」と云ふ義をあげてゐるそのことに依つて云ふのである。(12) 卽ち『集論』に於ける漏隨順の義と云ふのは、『雜集論』に於ける獅子覺の釋に依れば、

漏隨順者、爲順決擇分、雖爲煩惱麁重所隨、然得建立爲無漏性、以背一切有順彼對治故、(13)

と説いてゐるのである。　斯かる解釋法は、何も『雜集論』に限るわけのものでなく、恐らく當時一般に、極めて無雜作に用ひられてゐた解釋法であつたのであらうと思ふ。　その一般的な解釋法を、今の場合に無著が此處に使用したものであり、その一般的な解釋法を獅子覺が傳へたものが卽ち右の如き解釋であつたのであらうと思はれるのである。

そこに述べてゐる「爲順決擇分」とは、とりもなほさず「謂順決擇分」の謂であらう。　卽ちその謂ふところによれば、順決擇分に於ける善はその體有漏にして漏に隨順せられるが、然し流轉に背き、煩惱を對治する作用を有するから無漏性として建立することが出來ると云ふのである。否慈恩は、『唯識述記』卷二末に於て、單に順決擇分のみならず順解脱分をも下品の聞熏として加へてゐるのである。(14)　順解脱分以去の善根にかかる勝用のあることは、既に彌勒の『瑜伽師地論』卷五十一に、

復次、阿賴耶識所攝持順解脱分、及順決擇分等善法種子、此非集諦因、由順解脱分等善根與流

轉相違故(15)、

と稱してゐることによつて明瞭である。獅子覺の釋を用ふるならば、これらにも、亦「一切の有に背き彼を對治するを以ての故に」まさしく無漏性が建立せられねばならぬ性質のものとなるのである。右の如く考察するとき、『攝大乘論』に於ける聞熏も、亦上の釋の如く其の體は有漏であるけれども、其の用に約して、或は法身の種子と云ひ、或は出世間心の性と爲すと云ひ得るのである。隨つて出世無漏心の現行をして詳細に論ずるならば、『攝大乘論』と雖も、當然一切種子識中の本有の無漏種子を親因緣となし、聞熏を以て增上緣と爲すと云ふ論意でなければばならないのである。此の意味に於て、難陀の釋と護法の釋とを比較すると、護法の釋に寧ろ眞實性があると思ふのである。但し此の場合、護法の釋の全分が、そのまま『攝大乘論』自體の意味だと云ふのではない。護法の釋は『攝大乘論』の論意を把握しながら、旣に護法のものとして獨自の意味を持つてゐるものであると云はねばならない。何となれば、護法の釋は、旣に述べた如く、無漏本有の種子も亦正聞熏習によつて熏增せらるるが故に聞熏習と謂ふのであると云ひ、聞熏は單に有漏のみにはあらずと釋してゐるからである。聞熏習と云ふ言葉の中へ、新熏本有、有無漏兩樣の種子を包含せしめたのはまさしく護法獨自の見解であつて、そのまま これを『攝大乘論』自體の思想として適用することは出來ない。『攝大乘論』の論意は、飽くまでも聞熏を以て體有漏のものとしてゐるのであるが、然しその用に約して云へば、出世無漏の性と稱しうると云つてゐるところの意味合のものに限定せられねばならないのである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本P. 21—22)。
(2) 攝大乘論(佐々木本P. 21)。
(3) 玄奘譯、世親造、攝大乘論釋卷三(大正藏經三一P. 333, c)。
(4) 無性造、攝大乘論釋卷三(大正藏經三一P. 394, c)。
(5) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷三(大正藏經三一P. 172, b)。
(6) 攝大乘論(佐々木本P. 21)。
(7) 攝大乘論(佐々木本P. 22)。
(8) 成唯識論卷二(P. 20, a)。
(9) 攝大乘論釋略疏卷二(日本大藏經諸大乘論章疏一P. 50, b)。
(10) 攝大乘論(佐々木本P. 21)。
(11) 攝大乘論(佐々木本P. 22—23)。
(12) 大乘阿毘達磨集論卷二(大正藏經三一P. 667, c)。
(13) 大乘阿毘達磨雜集論卷三(大正藏經三一P. 706, c)。
(14) 成唯識論述記卷二末(P. 121, a)。
(15) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 581, b)。

第八節　末那識論

第一項　總說

末那識思想の成立は、既に述べた如く『瑜伽師地論』に來つて漸く見られる位なものであつ

て、阿賴耶識の成立に比較すると、その成立の歷史は極めて短であり且つ淺である。故に、假令ひ『瑜伽師地論』に述べられてゐるにしても、その說相は極めて簡略であつて、特に末那識に關する敍述をなさんがために說かれたものではない。充分ではないが、兎にも角にもその爲めに場所を與へ、全般的に末那識に關する敍述を試みたものは、恐らく無著の論書に來つて初めてなされた試みの樣である。無著の論書中に於て、末那識に關說してゐるものに『顯揚聖敎論頌』や『大乘阿毘達磨集論』があるが、何としても、最もよくまとめて末那識を說いたものは『攝大乘論』であると云はねばならない。殊に『攝大乘論』には、從來全く試みられてゐない、且つ無著の他の論書に於ても亦見ることの出來ない末那識の存在に關する論證がなされてゐるのである。勿論『大乘阿毘達磨集論』にも、亦『攝大乘論』に於て見ることの出來ない問題を提出してゐるのであるが、但し末那識の問題を廣く論じてゐる點より云ふと『攝大乘論』を以て第一等のものとせねばならぬのであるから、此處には『攝大乘論』を中心としながら、無著の他の論書をも參考にしつゝ、無著に於ける末那識思想を考察することとする。

第二項　末那識思想に關する問題

唐譯の論書を資料として問題を研究する限り異論は生じないのであるけれども、眞諦譯や菩提流支の飜譯によれば、末那識にあたる染汚意をば、往々にして阿黎耶識の異名として使用せられてゐる阿陀那識と云ふ名稱を以て呼んでゐることがあるので、隨つて唐譯のみに於て

は見ることの出來ない問題が生じてくるのである。即ち菩提流支譯の『十地經論』卷八には、

云何餘處求解脫、是凡夫如是愚癡顚倒常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫(1)、

と云つてゐるのであり、眞諦譯の『世親攝論』卷一には、

論曰、二有染汚意、與四煩惱恒相應、釋曰、此欲釋阿陀那識(2)、

と稱してゐるのであり、同じく眞諦譯の『顯識論』には、

識即三品意識、一謂阿梨耶識、是細品意識、恒受果報、不通善惡、但是無覆無記、二陀那識、是中品意識、但受凡夫身果報、三者謂常所明意識、是麁品意識、通受善惡無記三性果(3)、

と說き、或は又『佛性論』卷三には、

心者即六識心、意者阿陀那識、識者阿梨耶識(4)、

と稱してゐるのである。此等の諸論は、何れも世親の論書であるから、世親が實際にかゝる使用法をしたものであるかも知れないが、兎にも角にも末那識を阿梨耶識の異名である阿陀那識と云ふ名稱を以て呼んでゐるのは詢に奇異に感ぜしめられるのである。隨つて近代の學說として既に述べた如く、此の時代にあつては、未だ末那識などと云ふ特殊の識は成立してゐなかつたのであつて、所謂末那識なるものは、阿黎耶識の一面として說かれてゐたのに過ぎないのである。故に末那識、即ち染汚の意を呼ぶのに阿黎耶識の異名である阿陀那識の名稱を使用したのであらうと云ふ學說を生ずるに至つたのである。今此處に、末那識を阿賴耶識にもあらず、或は又前六識にもあらざる別體の識として考察せんとするとき、右の如き所說があ

ると云ふことは、實際に別體の末那識を認めるか認めないかと云ふことと關聯して、確かに大なる問題となるのである。かゝる問題に關する自分の意見は、既に第三編第二章第三節「眞諦の翻譯に現はれたる阿陀那識の兩義」に於て詳細に論じたわけであるから、此處には省略することとしてその結論のみを云ふならば、阿賴耶識を阿陀那と云ふのと末那識を阿陀那と云ふのとは、同じく阿陀那の文字を使用してゐるのであるけれども、その內意は全く異なつてゐるのである。卽ち阿賴耶識を阿陀那と云ふ意味は、有根身を執持する執を阿陀那と稱したものであり、末那識を阿陀那と稱する阿陀那の意味は、末那識が藏識を愛執する執を阿陀那と稱したのであつて、同名別意のものであることを理解すればよいのである。故に末那識を阿陀那識と稱したからとて、吾々は近代の學者が懸念する様な何者をも感じないことを確信して次の問題に移ることとする。

註

(1) 十地經論卷八(大正藏經二六 P. 170, b)。
(2) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷一(大正藏經三一 P. 158, a)。
(3) 顯識論(大正藏經三一 P. 879, b)。
(4) 佛性論卷三(大正藏經三一 P. 801, c)。

第三項　末那識說

無著は末那識に關して、『大乘阿毘達磨集論』巻一に、

何等爲レ意、謂一切時緣ニ阿賴耶識一思度爲レ性、與ニ四煩惱一恒相應、謂我見我愛我慢無明、此意遍ニ行一切善不善無記位一唯除ニ聖道現前若處ニ滅盡定一及在ニ無學地一(1)、

と稱し、『攝大乘論』巻上には、

第二染汚意、與ニ四煩惱一恒共相應、一者薩迦耶見、二者我慢、三者我愛、四者無明、此卽是識雜染所依、(2)

と說き、或は又、

此意染汚故有覆無記性、(3)

と述べてゐるのであつて、前者の說相の方が稍々詳細ではあるが、要するに同一の意味內容を述べんとしてゐるのである。而して末那識に關する此等の所說、卽ち末那識は阿賴耶識をその所緣とすること、思度、或は思量を性とすること、四煩惱と恒に相應すること、その四煩惱とは我見・我愛・我慢・無明の四煩惱であること、染汚意の性は有覆無記性であること、而して一切三性位に遍行して餘識の染汚依となつてゐること等、此等の所說は、前に一言した如く、旣に彌勒の『瑜伽師地論』に更により以上詳細に述べられてゐる說であつて、無著はそれをそのまゝ繼承したのに過ぎないのである。然るに、前の『瑜伽師地論』の說と比較して此處に問題となることは、『瑜伽師地論』に於ては、前に述べた如く巻六十三の所說によつて、明瞭に出世道にも淨の

末那なるものを認めねばならない說となつてゐるのであるが、無著の論書に於ては、『瑜伽師地論』の所說の如く、果して淨の末那なるものを認めてゐるや否やが問題である。少なくとも『集論』には「唯除聖道現前若處滅盡定及在無學地」と云つてゐるのであるから、聖道の現前せる時、即ち滅盡定に在る場合や或は無學地に於ては末那識の存在を認めてゐない樣であり、而して『攝大乘論』にも「此即是識雜染所依」と稱して淨なるものには言及してゐないのである。斯くの如く考察し來ると、無著の末那識思想なるものは、或は安慧が稱した如く、三位に末那なしと云つたところの思想である樣でもあり、(4)或は又考へ方によつては、無著の思想は『瑜伽師地論』を繼承してゐるのであるから、護法が述べた如く、右の如き說相は末那識の染汚位に約して說いてゐるのに過ぎないもので、無染汚の意を否定するものではないとも考へられるのである。(5)隨つて、三位に末那ありや否やの問題は、後世分派時代に至つて末那識に關する論爭の中心問題となるのであるが、無著の論書に於ては、無染汚の意なるものに關しては、未だ一言も觸れてゐないのであり、然も、出世道と滅定と無學位との三位には末那識なるものは存在しないとなつてゐるのであつて、三位に末那識の體なしと主張した安慧論師の說に合致する說明となつてゐるのである。

註

(1) 大乘阿毘達磨集論卷一(大正藏經三一 P. 665, a)。

(2)攝大乘論(佐々木本P. 6)。
魏・陳・隋の三譯も唐譯と同意なり。
(3)攝大乘論(佐々木本P, 7)。
(4)成唯識論卷五(P. 4, a)。
(5)成唯識論卷五(P. 6, a)。

第四項　末那識の存在に關する論證

彌勒の論書以前に、既にその萠芽を發したところの末那識思想は、彌勒論書に來つて完全に成立の基礎をかためて無著に繼承せられたのであるが、從來にあつては、嘗つて阿賴耶識に關して爲された樣な、その存在に關する論證は未だ試みられてゐなかつたのである。然るに末那識の成立も、愈々確定的となつたため、無著の『攝大乘論』に來つては、附隨的ではあるが、阿賴耶識の例にならつて末那識の存在に關する論證が試みられるに至つたのである。而してその論證の方法は、表面的に之をみれば、若し末那識が存在しないならば、しかく〳〵の現象を解決することが出來ないから、末那識の存在を認めねばならないと云つた樣な形式のもとになされてゐるのであるが、然しそれは、末那識を以て單なる說明の便宜上假定したものではなく、唯識の修行者が、深く自己の染汚性の內奧にまで沈潛した結果、しかく〳〵の場合に末那識の躍動してゐる姿を眺めて、此の末那識があるが故にかくした現象が斯くの如く生起してゐるのだと云ふ自覺にまで到達した上での論證である。而して末那識思想の成立に就いて論じた場

合に既に一言した如く、末那識思想は、その先驅時代に於て、染汚性の方面と意識所依の意根としての方面との兩方面より發展し來つたものが、『瑜伽師地論』に來つて統一せられたものなのである。隨つて今の論證に於ても、亦當然此の兩方面より論證せられてゐるのである。故に之を理解せんとする點より云ふと、兩面に分つて眺める方が整然としてゐるのであるが、然し『攝大乘論』に於ては然うした留意もなく、兩樣混然としてなされてゐるのである。蓋し既に兩樣の進路が完全に融合せられて一體の用となつた後を承けた『攝大乘論』としては、寧ろ混然たるまゝの順序として論證せられてゐるところに却つて妙味があるのであるから、今は『攝大乘論』に於てなされた順序の通り、その論證に就いて考察することとする。

先づ第一に、無著は、若し染汚意を認めなかつたならば不共無明なるものが成立し得ないこととなると云ふ點から末那識の存在を證明してゐる。卽ち現に不共無明なるものが成立してゐると云ふことは、當然染汚意なるものの存在を認めねばならないと稱してゐるのである。不共無明と云ふのは、陳・隋の兩譯に依れば獨行無明となつてゐるところのものであるが、その不共無明、或は獨行無明とは如何なるものであるかと云ふに、無著は『論』に於て、

眞義心當生　常能爲障礙　俱行一切分　謂不共無明(1)、

と稱して說明を加へてゐるのであつて、隋・陳の兩譯ももとよりその意味は同一である。卽ち無著は、自己の現實を內觀反省することによつて、自己が意識的に活動してゐるときでも、或は前六識を滅した無意識的な時にでも、恒に迷妄の世界に終始してゐることだけは動かす可ら

ざる嚴然たる事實である。此の事實を事實たらしめてゐるところのものは何であるかと云ふのに、それがとりもなほさず一切の分に倶行せる不共無明の姿であるのである。既に一切の分に倶行する不共無明と云ふ以上、間斷のあるべき前六識と相應するものだとは云ひ得ない。又前六識、殊に意識が恒に無明と相應すると云ふことになると、意識は善心と相應すること、卽ち善心の生起と云ふことは理論上不可能となり、隨つて對治道と云ふものは永久に生じないことにならねばならぬ。其の他種々の理由によつて、意識並に前五識と不共無明とが相應すると云ふことは、到底許し得る議論ではないと云ふことを證明してゐるのである。果して然らば、不共無明が阿賴耶識と相應して生起すると云ふことになると、阿賴耶識は一切時に不斷のものであるから、その點より云へば誠にふさはしいと思はれるのであるが、然し既に述べた如く、阿賴耶識はそれ自身の性質上無明と相應することの出來ないものである。故に、如何なる時に於ても、凡夫が凡夫であると云ふ嚴然たる事實は、阿賴耶識にもあらず、或は前六識にもあらざる染汚意を發見し、その染汚意と不共無明とが相應して生起してゐると云ふことを認知することに於てのみ可能視せられることになる。斯かる事情によつて、無著は末那識の論證に關する第一證として、

　復次、云何得レ知レ有二染汚意一、謂此若無不共無明則不レ得レ有、成二過失一故、(二)

と述べてゐるのである。

　次に無著は、意識所依の意根を要求する立場よりその存在を論證してゐる。卽ち諸識の轉

變する狀況を見るのに、前五識は眼等の五根を同時倶有なる依として現に轉變してゐる。例同するに第六意識にも同時倶有なる所依がなければならない。即ち第六意識の爲めの同時倶有なる意根として此の染汚意を認めねばならないと云ふのである。若し第六意識の意根として染汚意を認めないならば、前五識の所依たる五根も亦隨つて認められない過失に陥ることになると云ふので、無著はその事を、

又五同法亦不ㇾ得ㇾ有、成₂過失₁故、所以者何、以₂五識身必有₁₂眼等倶有依₁故、(3)

と稱してゐるのである。

次には、意と云ふ言葉の意味よりして、何としても別體の染汚意なるものを認めねばならないと云ふのである。即ち『攝大乘論』の次上の場所に於て、無著は、意とは思量の義であると云ひ、然もそれは又意識所依の意根であると云ふことを述べて置いたのであるが、若し末那識を認めずして無間滅の意のみを以て意と云ふならば、無間滅の意は既に過去に謝滅し終つてゐるところのものであるから、斯くの如き意味の意に對して、吾々はどうしても思量と云ふ訓釋を用ふることは出來ない、恒不斷に藏識を思量してゐる末那識を認めることに於てのみ、初めて意即ち思量と云ふ文字が如實にそれ自身の意味を發揮して成立することが出來、吾々としても正當にその文字を使用することが出來るのであると稱して、

又訓釋詞亦不ㇾ得ㇾ有、成₂過失₁故、(4)

と說いてゐるのである。

次に外道が期するところの無想定と、內道の聖者が願求する滅盡定とは、共に無心定であるが、果して然らば、兩者の間には如何なる差別があるのであらうかと云ふことよりして末那識の存在を證明してゐるのである。即ちそれは、無想定には末那識があり、滅盡定には末那識を滅してゐるから二定の差別があるのである。若し末那識の存在を認めないならば、二定の差別を如何にして認めることが出來るかと云ふのである。

次に、若し末那識を認めないならば、無想天には染汚なく我執がないこととなる。若し無想天に我執がないならば、聖者にして此の天を訶厭する筈がないではないか。然るに事實として聖者が無想天を訶厭して願求しないのは、これ無想天にはまさしく我執染汚がある證據である。即ち斯くの如く考へ來るとき、どうしても末那識の存在を認めねばならないこととなるのであると稱して、『論』には、

又無想定與滅盡定差別無有成過失故、謂無想定染意所顯、非滅盡定、若不爾者、此二種定應無差別、又無想天一期生中應無染汚成過失故、(5)

と說いてゐるのである。

次に、吾々の善・惡・無記の三性の心に就いて反省するのに、惡心が無明と共にあることは言を待たないが、善心と雖も、深くその內奧を探るのに無明によつて裏づけられてゐる。即ちその善心は、無明の表面に浮び上つてゐる有漏の善心に過ぎないのである。然るに現起してゐるところの善心は有漏ではあるが、然しそれは第六意識相應の善心である。旣にそれが善心で

ある以上、此の善心が無明と相應現起して一聚の心心法を形成してゐると云ふことは理として考へられないことである。善心生起の一聚の心心法は、必ず善法のみが相應してゐるものでなければならない。然るにその善心が有漏であると云ふこと、或は無明に裏づけられてゐると云ふことは、それは他に別に、その中に無明が存在してゐるところの一聚の心心法があつて、それが第六意識の善心と倶起現行してゐるからでなければならない。然るに、假令ひ倶起現行と稱しても、善心が起つてゐるのに、同時に他に一聚の心心法があつて、無明が現起してゐるのであると說いて、善と無明との倶起を說くのは、不合理であるかの如く考へられるのであるが、此の無明は既に『瑜伽師地論』卷六十三に、

末那恒與四種任運煩惱相應、於一切時倶起不絕、謂我我所行薩迦耶見我慢我愛不共無明、是諸煩惱與善不善無記識倶而不相違、其性唯是隱沒無記任運而起(6)、

と稱してゐる如く、善・不善・無記の諸識と倶行しても相違せず、任運にして起る隱沒無記のものなのである。此の隱沒無記の無明が任運に現起してゐるからこそ、善心も有漏の善心となつてゐるのである。然るに此の無明は、既に心所であるが故に、心王を離れては別に體のないものでなければならない。果して然らば、その心王とは一體如何なるものであるのかと云ふに、それは末那識より以外にはあり得ないのである。卽ち此の間の消息を、彼れ無著は、

又一切時我執現行現可得故、謂善不善無記心中、若不爾者、唯不善心彼相應故、有我我所煩惱現行非善無記、是故若立倶有現行、非相應現行、無此過失(7)、

と稱してゐるのであり、或は、全般的に頌を以て、

若不共無明　及與五同法　訓詞二定別　無皆成過失、
無想生應無　我執轉成過　我執煩隨逐　一切種無有
離染意無有　二三成相違　無此一切處　我執不應有、
眞義心當生　常能爲障礙　倶行一切分　謂不共無明、(8)

と說いてゐるのである。

以上は、要するに唯識の行者が、六個の場合を內觀反省することに依つて、その一々の場合に於て、何れも恒行不斷の染汚意が躍如として活動してゐるその姿に觸れることによつて畫き出された自己の現實相に他ならないのである。而して、その自己の姿であつた內觀の世界を立ち出でて、之を客觀的なものとして文字に改められたとき、遂に無著が『攝大乘論』に於て爲した樣な六個の理證となつたのである。

註

(1) 攝大乘論(佐々木本P.7)。
(2) 攝大乘論(佐々木本P.6)。
(3) 攝大乘論(佐々木本P.6)。
(4) 攝大乘論(佐々木本P.6)。
(5) 攝大乘論(佐々木本P.6—7)。

(6)瑜伽師地論巻六十三(大正藏經三〇P. 651, c)。
(7)攝大乘論(佐々木本P. 7)。
(8)攝大乘論(佐々木本P. 7)。

第六章　唯識學に於ける識體一異論

第一節　識體一異説に於ける兩説の主張に就きて

先に、第三編第二章「八識思想成立論」の終りに於て一言した如く、識體が一であるか異であるかと云ふ議論は、諸識の構成機能が決定せられ終つたならば、次に當然起らねばならない問題である。然るに識體の一異と云ふ言葉は、その意味の取り様によつては、如何様にでも解釋せられる曖昧な言葉であるから、吾々は唯識學史上に於ける識體論に立ち入るに先立つて、先づその言葉の持つ意味内容を明瞭に規定し、然る後に唯識學派が一般に如何なる立場を採つてゐるかに關して論を進めねばならない。故に先づ最初に、識の體は一であると云ふ一識説を主張する人々の識體一と云ふ言葉の内容を探ることとする。

『攝大乘論』によれば、一意識計の主張者は、一意識計の主張として、彼等が一意識説を主張する理論、卽ち理證としての論述と、それに三個の教證とをあげて、一意識説なるものを構成してゐるのである。先づ吾々は、彼等の傳承を明す意味に於て、三個の教證より吟味することとする。三個の教證中の第一の教證と云ふのは、『法足經』(1)に於ける頌であつて、無著はその頌を『論』の中に引用して、

若遠行獨行　無身寐二於窟一　調二此難調心一　我說二眞梵志一(2)、

と稱してゐるのである。第二には、如何なる名稱の經であるかは不明であるが、やはり契經の説であるとして無著は、

如是五根所行境界、意各能受、意爲彼依[3]、

と云ふ言葉を引用してゐるのであり、次に第三には、『十二入經[4]』中の所説をあげて、

十二處中、説六識身皆名意處[5]、

と稱してゐるのである。その敎證の意味を『世親攝論』の釋に依つて解するに、第一の頌に對して、世親は、遠行と云ふのは、一意識が遠く一切所緣の境を緣ずることを意味してゐるのであり、獨行と云ふのは、第二なしと云ふ意味、卽ちその一意識以外に、他に第二の識と稱せられる樣なもののないこと、換言すれば、識と云へば此の一意識のみであつて、他識の存在を認めないと云ふ意味だと釋してゐる。次に第二の敎證に對しては、五根所行の境に對して、一般には五識の區別を認めてゐるが、實は決してそうではない。前の頌に意味する如く、一識が一切の境を緣ずるのであるから、識が色を緣じたものを眼識と稱し、聲を緣じたものを耳識と稱し、香を緣じたものを鼻識と稱し、乃至法を緣じたものを意識と稱するのに過ぎないのであつて、多の識が存在すると云ふのではない。故に極端に云へば、一意識以外に五識と云ふものは存しないと云ふことを意味してゐるのである。次に第三の敎證は、一般によく云ふところであつて、十二處の分類に於てなされる六識身と云ふ差別は、それは結極一意處に攝せられてゐるのであるから卽ち識は一體だと云ふ論法である。此等の經説を根據として、一意識説の主張者は、故

に一識體が眼根等によつて作用するときには眼識等と名づけられ、耳根によつて作用するときには耳識と稱せられ、乃至意根によつて作用するところのものを意識と稱するが、識體そのものには差別がなくして一體だと云はんとしてゐるのである。

それは恰も、意思業が身處を所依として現はるるときに身業と稱せられ、口處を所依として現はるるときには口業と稱せられるけれども、然もその體は一意思業に過ぎないのと同樣であると稱して、

唐譯

又於此中有一類師說一意識、彼彼依轉得彼彼名、如意思業名身語業、

陳譯

諸師說、此意識隨種種依止生起得種種名、譬如作意業得身口等業名、(6)

と說いてゐるのである。此の一意識說の主張は、遠くは小乘部派中の或る所說に源を發してゐるのであつて、それが大乘論師中の思想へと流入して、遂に無著の時代に問題となつたのである。その所以は『大毘婆沙論』卷七十二に、

問諸契經中說心意識、如是三種差別如何、或有說者無有差別、心卽是意、意卽是識、此三聲別義無異、故頌曰、

能遠行獨行　無身寐於窟

調伏此心者　解脫大怖畏、(7)

と稱し、『法足經』の頌を出して識體一說を述べてゐるのであつて、その所說はまさしく『攝大乘

論』に於ける第一の教證に當るのであり、或は『雜阿毘曇心論』巻一によれば、

一界境亦然者、意識境界不定、境界或大或小、一切法境界故、依無形故、大小不可說故、離意界六識無別體故、[8]

と說いてゐるのであつて、これ亦『攝大乘論』に於ける第二の教證の主張と何等變るところがないからである。此等の主張を最も露骨に說いてゐるものは『成實論』に於ける主張であつて、『成實論』巻五には、

汝言一識不取六塵故非一心、是事不然、我以根差別故識有差別、若識住眼中但能取色不取餘塵、餘亦如是、……如一獼猴捨一枝復取一枝、心亦如是、[9]

と說き、識は一體であるが、根によつて差別が生ずるのだと稱し、その譬喩として一獼猴が一枝より一枝へと移動する樣なものであると稱してゐるのである。淨影慧遠は、六窻一猿と云ふ有名な言葉によつて其の說明をしてゐるのであるが、[10]斯くの如く此の思想は、旣に小乘の所說中に存してゐたものである。然るに此の小乘に於ける識體論が、いつの間にか大乘に於ける問題として大乘識體論の問題として論ぜられるに至つたのである。而して小乘に於ける此の思想形式を大乘の問題として採用したものが、まさしく『攝大乘論』中に紹介せられた一意識說であると考へられるのである。上述の議論によつて、吾々は先づ一意識說と稱するものの意味內容を知り得たのであるが、果して然らば、右の一意識說の主張に對する識體別說の主張とは、果して如何なる內容を有するものなのであらうか。或は又、如何なる理由のもとに識

の體別を說いてゐるのであらうかに就いて探求せねばならないのである。然るに、識體別論者が、如何なる理由に基いてその說を主張してゐるのであるかと云ふ識體別論の理論的な論述に就いては、『攝大乘論』に於ては未だ見當らないのであつて、『成唯識論』に於ける護法の解說に依つて明示せねばならないのである。然るに識體別說の意味內容を、護法の言葉によつて說明することは、後に至つて明らかとなる樣に、本章の議論としては願ふてもない好都合である。さて識の體別に關して、體別の意味如何と云ふ事柄に就いて、護法は、

行相所依緣相應異故、又一滅時餘不滅故、能所熏等相各異故、(11)

と規定してゐるのである。卽ち護法は、識體別と云ふことを說明して、次の如き意味に解してゐるのである。卽ちそれは、眼識と耳識とを比較するに、眼識は色境を緣ずるものであつて聲境を緣ずるものではなく、耳識は聲境を緣ずるものであつて色境を緣ずるものではなく、兩者は互にその主觀的作用を異にしてゐるのを始めとして、兩識の間には所依の根、所緣の境、相應の心所等を異にしてゐるのが先づ第一の條件だと云ふのである。然るに、若し上に述べた識體一說の主張より考察するならば、識體一論者は、必ずや次の如く云ふのであらう。勿論體別論者の云ふが如き右の主張は、體一論者と雖も之を認めるのである。但しそれは外相に於て認めるのに過ぎない。何となれば、體別論者のその主張は、一識が或る根を所依として或る境を緣じた場合の事實を述べてゐるのに過ぎないものであつて、體一論者より云へば、その事實は、實は一識が生起した特定の二の場合であるのに過ぎないと反駁するのである。故に斯く

の如く見る限り「行相所依緣相應異故」と云ふ理由は、結極水かけ論に終る程度のものとならねばならないのである。隨つて斯くの如き反駁を豫想して、護法は更に次の如く主張してゐる。即ち若し識體が一であるならば、二識以上のものが並起すると云ふことは考へられない。或は、よし二識以上の並起を認めて二識以上が現に並起してゐるとする場合にでも、若し識體が一であるならば、一識が滅した場合には、理として同時に餘識も滅しなければならないであらう。然るに、吾々の日常經驗する事實は之に相反してゐる。或は八識全體に亘つて論ずるとしても、若し識體が一であるならば、そこに本識と轉識との間に能・所熏の關係が嚴然として規定せらるるには及ばない筈である。何となれば、既に識體が一であるのであるから、轉識にも所熏の義がなければならないし、本識にも能熏の義が存せねばならないからである。然るに、事實に於ては、識に附隨した一切のものを捨て去つた後にも、猶ほ識自身の間には、能熏と所熏との義が嚴然として存在してゐると云ふことは、取りもなほさず識と識との間に、通融せしめ得ない識自體の特質があるからである。換言すれば、識の體が各別である證據だと云ふのである。これが護法等の識體各別論者の述べんとする識體別論である。

以上兩者の言ひ分によつて、吾々は唯識學上に使用せられる識體一・識體別と云ふ言葉の含む概念に就いて、略ぼその意味の存するところを知り得たのである。故に次に吾々は、上の言葉の規定に從つて、『解深密經』等唯識學派所傳の經論章疏等が、果してその何れの主張に立脚してゐるかを批判せねばならないのである。然るに、唯識學派に於ける識體一異の問題は、現

に學界に於て新說が述べられてゐるのであるから、次の議論に這入るに先立つて、現代一部の唯識研究家の間に使用せられてゐる識體一異なる言葉の用法に關して吟味することとする。而して今此處にそれを爲す所以のものは、それを爲さないために、予の主張が人々に誤解せられ獨斷視せられる事を嫌ふ爲めでもあり、或は又、自說の徹底を缺く恐れがあるからでもある。

宇井博士の名著『印度哲學研究』第六に攝められた論文に依るに、隨處に八識體一は勝義諦に立てる說であり、八識體別は世俗諦に依る說であるとせられてゐる。若し一が世俗であり一が勝義による論であるならば、全然立場を異にしての議論であるから論爭などは起り得ない筈である。予の見るところよりするならば、八識體別が世俗諦の所說であると同樣に、八識體一も亦世俗諦の所說でなければならないと思ふのである。何となならば、若し具體的な例を以て云ふならば、『解深密經』に於ける識差別の所說は、勿論俗諦說であり、同時に水浪の譬喩も亦俗諦の所說であるに過ぎないからである。若し『經』に於て眞諦の所說を求むるならば、『經』に「不見阿陀那、不見阿陀那識……不見意法及意識」と述べてゐる部分がまさしくそれに相當するのである。その眞諦の所說は、『經』にも明らかに述べてゐる如く、全く不見識體であつて、決して體一と云ふのではない。體一と云ふことは、體別と云ふことが理世俗に立つて論ぜられてゐるのと同樣に、これも亦理世俗に依り、或る理論的根據に基いて論ぜられてゐるものでなければならないのである。現に上にその言葉を吟味する事によつて明瞭になされた如く、體一論者は、その理由として三の契經に含む理論と、並に自らも亦自己が依つて立つてゐる

ところの理論的根據を述べてゐるのである。あの理論が、どうして勝義諦に立つてゐるものであるなどと云ふことが出來るのであらうか。全く不審の至りである。現今或る一部分の學者によつて爲されてゐる如き主張、卽ち體一と云へば勝義、體別と云へば世俗と云ふ樣な決め方は、全くその人の獨り決め以外の何物でもあり得ないものだと考へられるのであるが如何であらうか。

尤も『瑜伽論記』卷十七之下には、

以勝義諦故八識一體、如浪不離水、亦俗諦故八識各別、浪用殊故、如攝論師義、(12)

と述べてゐるのであるから論者の主張する如き、勝義諦なるが故に體一、世俗諦なるが故に體別と云ふ議論がないわけではない。然しかゝる見解は、『瑜伽論記』の著者たる道倫も「攝論師の義の如し」と稱してゐる如く、支那攝論宗の人々が用ひた用法であつて、此等の議論を以て直ちに唯識學派で云ふ意味の體一・體別の論議に當篏めて考へるのは考へものである。何となれば、攝論師の云ふ體一・體別の議論は、單に攝論宗内に於ける法相に對する取扱ひ方の立場に兩樣の立場があることを述べてゐるのみの議論であつて、何れもその立場を許す限りに於て肯定が出來ることを意味してゐるのであるからである。水と浪との譬喩を用ひて、平等の水を主とするところに眞諦の立場を與へ、差別の浪を見るところに俗諦の立場を與へ、然も眞俗立場をこそ異にすれ、相反し相背くものではないと述べてゐる攝論師の此の說には、唯識學で云ふ樣な識體の一異に關する諍ひの起り樣などはないのであつて、少しく反省すれば、それら

の學說は、如何にも『起信論』の學風を取り入れた上の扱ひ方であることに氣附くのである。然るに、此處に諸識の間に、體一か體別かを論ずるのは、體一說が成立すれば體別說は否定せられねばならず、體別說が成立すれば體一說が否定せられねばならない程の、全く相許さない議論を爲してゐるのであつて、共に同一の立場に立ち、共に相應する理論的根據に依つて相諍つてゐるのである。故に、攝論師が勝義諦によるが故に八識は體一であり、世俗諦に依るが故に八識は體別であるなどと云つた樣な見方とは根本的に問題の所在が異なつてゐると見なければならないのである。隨つて今の場合に於ては、攝論宗に於て爲された樣な取扱ひ方は、之を一切放棄するだけの勇氣を以て、虛心に體一・體別兩方の主張を眺めなければならないのである。此の意味よりして、それら兩者の主張を見ると、先づその結論より云つてしまふならば、兩者の主張するところは、共に理世俗に立つてゐる主張であつて、共に同一の次元に於ける理論を以つて各自の主張を述べてゐることがわかるのである。故に以下、その然る所以を究明して、然る後本論に立入つて本學派の意の存するところを論究したいと思ふ。因て、次に唯識學派に於ける諸の經論に亘り、その所說の心識論が、識體の一異に關して、果して如何なる立場に立ち、又如何なる主張をしてゐるのかに就いて考察することとする。但し順序として、その前に更に一つ、唯識學史上に於て識體の一異に關する問題なるものが、一體いつ頃より自覺的に提起せらるるに至つたかと云ふ問題に關して考察をめぐらすこととする。

註

(1) 法足經と云ふ經名は、眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷五(大正藏經三一P. 185, b)に出てゐる。
(2) 攝大乘論(佐々木本P. 34)。
(3) 攝大乘論(佐々木本P. 34)。
(4) 十二入經と云ふ經名は佛陀扇多譯、攝大乘論(佐々木本P. 34)に依つて知ることが出來る。
(5) 攝大乘論(佐々木本P. 34)。
(6) 攝大乘論(佐々木本P. 34)。
(7) 阿毘達磨大毘婆沙論卷七十二(大正藏經二七P. 371, b)。
(8) 雜阿毘曇心論卷一(大正藏經二八P. 878, c)。
(9) 成實論卷五(大正藏經三二P. 279, a)。
(10) 大乘義章卷三末(P. 50, b)。
(11) 成唯識論卷七(P. 18, a—b)。
(12) 瑜伽論記卷十七之下(P. 14, b)。

第二節　識體一異說の興起時代

此の機會に吾々は、唯識學史上に於て、識體の一異と云ふ問題が自覺的に學界に提出せられたのは一體いつ時代からであるかと云ふことに關して考察してみたいと思ふ。旣に述べた如く、小乘部派に於ては、早くより、何等かの形に於て此の問題は學界の論題とせられてゐた樣である。唯識學派に於ける識體一異の問題は、結極、小乘部派に於けるその問題に影響せられて生起した問題であると思はれるのであるが、果して然らば、いつ頃それが大乘唯識學派の問

題となり、唯識學界に自覺せられるに至つたのであらうか。予の見るところでは、此の問題が唯識學界に自覺的に現はれて來たのは、恐らく無著の『攝大乘論』時代に於てではなからうかと思ふのである。『攝大乘論』以前に於ける唯識學派の經或は論と雖も、勿論、識體一か或は識體別かの何れかの立場を取つてゐたであらうと云ふことは推察せられるのであるけれども、然しそれらの經或は論が、何れの立場を取るにしても、それは自己の依つてゐる立場なるものを自明のこととしてゐるのであつて、未だその立場に關して之を問題視したり、或は反對の立場を豫想して自らの立場を自覺的に主張したりはしてゐなかつた模樣である。然し斯くの云ふ如く云へば、論者は、或は予の主張を難じて次の樣に云ふかも知れない。卽ちそれは、汝の云ふところは不當であつて經論の意を得たものとは云へないであらう。何となれば、唯識學史上最古の文獻である『解深密經』を見ると、『經』には旣に明らかに此の問題が自覺されてゐるのではないか。『經』に於て此の問題が自覺されてをればこそ、『經』の心意識相品に於て、心意識に關する差別相を說きながら、然も後に至つて「若諸菩薩於內各別如實不見阿陀那、不見阿陀那識、不見阿賴耶、不見阿賴耶識、不見積集、不見心、不見眼色及眼識、不見耳聲及耳識、不見鼻香及鼻識、不見舌味及舌識、不見身觸及身識、不見意法及意識」と稱してその相を否定してゐるのであると稱して予の說を反駁するであらう。然るに、予を以て云はしめるならば、斯くの如き反駁は、恐らく、識體一と云ふことを、勝義諦の說であると考へる人々より起る反駁であらうと思はれる。反駁者の云ふ如く、不見云々の說は確かに勝義諦の說である。然しそれを以て、識體一なりと

主張してゐるとは考へられない。『經』の文に明らかに述べられてゐる如く、『經』は自ら不見阿陀那と云ひ乃至不見意法及意識と稱して、識をも根をも境をも亦不見と稱してゐるのである。既に述べた如く、識體は一なりと主張する人々は、境の差別を見、根の差別をも見、而して識體は一なりと稱してゐるのであつて、少なくとも一識だけは之を見てゐるのである。故に論者の如く、『解深密經』に於ける不見云々の文を以て、識體論の問題と考へることは、それ自身却つて甚だしい誤謬に墮してゐると云はねばならないのである。故に『解深密經』自體は、前に一言した如く、恐らく自明的に、體一か體別かの何れかの立場を採つてゐたであらうけれども、然し未だ自覺的な問題として、體一か或は體別かの立場を選定したものであらうとは考へられないのである。

果して然らば、次に『瑜伽師地論』に於ては、此の問題は如何樣に取扱はれてゐたのであらうか。予の見るところでは、『瑜伽師地論』に於ても、亦此の問題に對しては自覺的な何物をも有してゐなかつたであらうと思はれるのである。何とならば、『瑜伽師地論』に於ては、恰も識體別論者が體別の理由とするところの主張と、識體一論者が體一の理由とするところの主張とが、混雜してゐるかの如き觀を程してゐるのであつて、取り樣によつて如何樣にでも採り得る狀態にあるからである。卽ち例せば、『論』卷十九には、體一論者が教證としてあげた『法足經』の頌をあげ、更に之を釋して、

心遠行獨行　無身寐於窟　能調伏難伏　我說婆羅門、

今此頌中所言心者、亦名爲意、亦名爲識、此於過去一切愚夫、無量差別、自體展轉、及因展轉、雖無作者、而流生死、前際叵知、故名遠行、此於現在一一而轉、第二伴心、所遠離故、一切種心、不頓轉故、名爲獨行、(1)

と云つてゐるのであり、或は『論』巻五十一には、

又一識類籍彼彼緣種種差別自性生起、是故識界自性建立、(2)

と稱してゐるのであつて、此等の諸文によると、『論』に於ける立場は、全く體一論者の主張に同ずるものであるかの如くであるのである。然るに又他面より考察すると、體別論者がその主張の理由とするところの所説に合致する意見をも有してゐるのであつて、卽ち『論』巻八十六によれば、

心差別者、復有二種、一品類差別、二雜染差別、品類差別者、謂由自性故、所依故、所緣故、助伴故、(3)

と稱してゐるのであつて、單なる一識が所依と所緣と助伴とによつて義に差別を生ずるのみならず、眼識と耳識等との間には、自性に差別があるのだと稱してゐるのであつて、體別論者が「行相所依緣相應異故」と稱した理由と同じ主張を有してゐるのである。否一方では行相と云つてゐるのに對し、『瑜伽師地論』では更に强く、極めて明瞭に、自性と稱してゐるのであつて、猶ほ一層體別の色彩を濃厚に表明してゐるのである。然も亦『瑜伽師地論』に於ては、諸識が並起することを說き、體別論者の第二の理由である「一滅時餘不滅故」と云ふ理由をそのまゝ有してゐるのであり、更に本識と轉識との間にも判然たる區別を存せしめ、體別論者が體別の理

由としてあげたところの「能所熏等相各異故」と云ふ意味のことをも、亦そのまヽ成立せしめてゐるところの說となつてゐるのである。上の如く云へばとて、予は『瑜伽師地論』の立場は、故に何れの說へも發展なし得る未分の立場にあるのであるなどと云ふのではない。『瑜伽師地論』自體としては、『解深密經』に於けると同樣、旣に述べた如く、自らは自明としてゐる何れかの立場によつてゐるのである。ただ意識的に體一體別と云ふ樣な問題が起らなかつた爲めに、右の如く一見不明瞭な立場であるかの如き表現法を用ひたまヽにして放置せられてゐるのである。果して然らば、唯識學史上に於て、體一體別の問題が自覺的に論ぜらるるに至つたのは一體いつ頃よりであるかと云ふに、それは、旣に一言した如く『攝大乘論』に來つてからである。無著の時代に、此の問題が學界に自覺せられるに至つたればこそ、『攝大乘論』中に一意識說なるものが紹介せられて一個の問題として取扱はれてゐるのである。故に識體の一異論なる問題は、先づ『攝大乘論』を出發として論じられねばならぬ問題であり、『攝大乘論』に準じて『解深密經』や『瑜伽師地論』等に對しても、亦此の問題が反省せられねばならないのである。旣に體一體別の兩說が主張する意味內容が明瞭になり、又その問題が、『攝大乘論』に來つてから自覺的な問題とせられるに至つたと云ふことが明瞭となつたのであるから、吾々は次に、果して然らば、『攝大乘論』自體は果して體一說に立つてゐるのか、或は體別說に依つてゐるのか、一體如何なる立場を持してゐるのであらうかと云ふことを考察する順序にまで到達したのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷十九(大正藏經三〇 P. 336, a)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇 P. 582, a)。
(3) 瑜伽師地論卷八十六(大正藏經三〇 P. 782, b)。

第三節　識體一異に關する攝大乘論の立場

識體の一異に關する問題で有名なのは、唯識學に於けるそれよりも、寧ろ『倶舍論』に於ける問題が一般に有名である。然るに歷史的に考察すると、同じく識體一異論と稱しながらも、倶舍に於ける問題と唯識に於ける問題とは、兩者の間に於て相當に異なつた趣を存してゐるのである。即ち倶舍宗に於ける一異論は、唐代以來の論爭であつて、慈恩・惠暉等は明瞭に體一の義を唱へてゐるのであり、光・寶二師も亦準ずるに識體無別と立ててゐるのである。之に對して、華嚴の賢首・清凉等は體別說を採つてゐるのであつて、所謂識體一異論なるものは、古來より倶舍學に於ける名所の一として敎へられてゐるのである。然るに今此處に、唯識學に於ける體一體別の論を爲すのは、それとは稍々趣を異にしてゐるのである。何となれば、倶舍宗に於ける問題は、『倶舍論』と稱せられる同一論部中に於ける識體に關する議論であるのに、唯識學派に於けるそれは、主として翻譯者を異にした異譯論典の間に於ける問題であり、同時に又それは、近代の唯識研究の所說とも交渉を持つところのものであつて、極めて複雜な關係交渉を

有してゐるのである。近代に於ける唯識研究家との交渉と云ふ意味は、一體、瑜伽・唯識に於ける識體一異論なるものに關して云へば、唐時代より近世に至るまで、一般に唯識學派の所說は識體各別論であると信じられてゐたのであつたのであつて、近代に至つて、一部の人々の間には、唯識學派に於て識體別說を採るのは護法に至つて構成せられた新說であつて、護法以前の唯識學說に於ては、寧ろ識體一說を奉じてゐたのであると云ふ主張が現はれ、隨つて、唐代以來唯識學派に於て自明的に信奉せられてゐた識體別說は、それは單なる護法學を繼承したのに過ぎないのであつて、護法以前の學說に於ては決してそんなものではないと主張せられるに至つたのである。此の點を考慮して、予は予の今の研究が、又同時に近代の唯識研究家の所說とも關係交涉を有してゐると稱したのである。故に此處に、『攝大乘論』は體一體別兩說の中、何れを採るのであらうかを論ずるにあたり、予は論究の方法順序として、先づ『攝大乘論』異譯本の間に潛んでゐる問題を解決し、次に近代の研究家によつて唱へられてゐる學說に對する問題を論ずることとし、卽ち上の如き兩段のもとに議論を進めたいと思ふのである。

先づ最初に、異譯本の間に潛んでゐる問題の論究より始めることとする。總括的に云ふならば、『攝大乘論』自體が、識體に關して、體別體一何れの說を持してゐるのであるかを見る最も簡單な方法は、『攝大乘論』中に述べられてゐる一意識說が、果して『攝大乘論』自身の說であるか、或はそれとも『論』が說かんとするところの要旨以外の他者の說であるかと云ふことを決定するのが最も近路であらうと思ふのである。然るにその問題、卽ち一意識說なるものは『攝

大乘論』自身の說であるか、或は他者の說であるかと云ふことを決定せんとするにあたつて、此處に容易に決定し難いところの事情があるのである。卽ち面倒なことには、一意識說を主張する人々が、如何なる部類の人々であるかと云ふことを決定するのに關して、異譯諸本の間に於て一見相違するかの如き書き方がしてあるのである。實例をあげると、一意識說の主張者に關して、唐譯には「一類の師の說」となり、隋譯には「一種の諸師の說」となり、陳譯には單に「諸師の說」となり、魏譯には「唯彼」となつてゐるのである。而して、常に一般に對立的に考へられてゐる唐譯卽ち玄奘譯の『世親攝論』と、陳譯卽ち眞諦譯の『世親攝論』との解釋を見ると、前者には「一類の菩薩」と解してゐるのであるのに、後者には單に「諸の菩薩」と釋してゐるのである。故に此の兩樣の解釋に從へば、前者に於ては一類の菩薩と稱してゐるのであるから、自己の部類に屬するものと簡別した意味が表はれてゐて、一類の菩薩は自己の部類とは異なる他の部類の菩薩と云ふ他者の意味に解せられるのであるが、後者眞諦譯に依れば、「諸の菩薩」は單に諸の菩薩と稱してゐて簡別の言葉がなく、一般的に當時の菩薩は總て一般にと云ふ樣に解せられるのである。果して然らば、一意識說の主張者は、玄奘譯の『世親攝論』に從へば他者の說となるが、眞諦譯の『世親攝論』によれば恰も自己並に一般の說であるかの如く解せられるのである。卽ち異譯の諸本に於て斯くの如き相違があるので、隨つて學者の說が一致しないことになるのであるが、自分は『世親攝論』等の問題は後に至つて解決するとし、今は先づ『攝大乘論』本論だけの問題とし、『論』に、或は「一類の師の說」となり、或は「一種の諸師の說」となり、或は「諸師の說」と

なり、或は「唯彼」となつてゐるのは、何れも『攝大乘論』の著者が自己の説と異なる他者の説をあげたものであると解釋するのが論意にかなふものであると思ふのである。何となならば、唐譯に「一類の師の説」と稱し、隋譯に「一類の諸師の説」と稱してゐるのは、明らかに一類、卽ち他者の説であることを意味してゐるものであり、陳譯に單に「諸師の説」と云ふのは、隋譯に準ずると明瞭になる如く、それは「一類の諸師の説」の一類が脱落したまでであるに過ぎないし、魏譯には明らかに「彼」と他を指示してゐるのであるから、何れも前二譯と全く同意であつて、その意味するところは明らかに他者の意であると解すべきであるからである。果して然らば、一意識説をば、無著自身は他者の説として批評してゐるのであるから、自らは、卽ち『攝大乘論』自體の説は、識體別説に依つて立つてゐるものと見なければならないことになるのである。然し、識體別説は新譯護法系統の説に過ぎないのであつて、『攝大乘論』等は識體一説に立つてゐるのであるとする部類の人々より云へば、前に述べたところの眞諦譯『世親攝論』の釋や、又支那に傳へられたところの飜譯者眞諦三藏の思想に關する傳説等よりして、予の謂ふ如く、簡單に一意識の思想を以て『攝大乘論』の排除せんとする思想であるなどと斷定することは斷じて之を許さないのである。故に結極は、それらの人々の主張する根據を充分に聽取して、然る後に、眞理は果して何れにありやと云ふことを決定しなければならないことになるのである。卽ちそれらの人々の主張するところによると、少なくとも眞諦三藏の飜譯にかゝる『攝大乘論』や『攝大乘論釋』に依る限り、一意識思想なるものは、必ず『攝大乘論』自身の思想でなければならないと

云ふのである。その理由は、眞諦譯の『攝大乘論』によると、一意識說の主張者を單に「諸師」と稱してゐるのみであり、而して眞諦譯の『世親攝論』では、その諸師と云ふ言葉を釋して、

釋曰、諸師謂諸菩薩成立一意識(1)、

と述べてゐるのであつて、一般に諸の菩薩は一意識を說くのだと稱してゐるのであり、隨つて『攝大乘論』の著者も、亦此の諸の菩薩中に包含されてしまはねばならない筆勢となつてゐるからであると云ふのである。果して然らば、隋・唐兩譯の『論本』、並に『釋論』に依るに、何れも一意識說の主張者を他者として取扱つてゐるのとの相違を如何に會通するかと云ふに、專ら眞諦譯に依據してその說を構成してゐるそれらの人々は、眞諦譯は三譯中最も古いものであるが、隋・唐の二譯、殊に唐譯の如きに至つては、その學系が全く護法の教系に屬するものであるから、遂に護法の所說に合するが如くに翻譯し、その結果、本來は『攝大乘論』自身の說であつた一意識說を、恰も他師の說の如く改めるに至つたのであらうとさへ稱するに至つたのである。

右の如き一說は、『攝大乘論』の異譯本を公平に比較研究するときには、可なり偏狹な說であると考へられるのであるが、然し飽くまでも眞諦三藏の翻譯に信を置き、他を附隨的に參考とする立場より云へば、誠に尤もな說であると云はねばならない。殊に『攝大乘論』によつて立敎してゐる支那攝論宗の祖眞諦三藏自身の思想が、慈恩の『唯識述記』や『辯中邊論述記』等に於て傳へてゐるところによれば、或は、

眞諦法師似朋一意識師意(2)、

と云ひ、或は、

師意存二一意識義一、(3)

と稱してゐるのであるから、眞諦譯の『攝大乘論』が一意識說に立つてゐるのであると云ふ主張は、實に强固な基礎があると云はねばならないのである。斯くの如く考察すると、眞諦の翻譯にかかる『攝大乘論』のみの思想は、或は決定したかの如く考へられるのであるが、然しそれでは、他譯との關係を一體如何樣に考へたならばよいのであらうか。眞諦譯の『論』のみが『攝大乘論』本來の眞意を傳へてゐるものであつて、他には眞意なしなどと云ふことは、少し冷靜に考へたならば餘りにも偏狹な見解であつて殆んど顧みるに足らない說であると云はねばならない。更に又、旣に第一に述べた如く、眞諦譯の「諸師」と云ふのも、考へ方によつては隋譯の如く「一類の諸師」の一類が脫落したとも考へられるのであるから、結極此の議論は表面的な形式より論じてゐる以上、いつまで經つても一種の水かけ論に終るものの如くに感ぜられるのであつて、一向に解決の曙光を發見することが出來ないのである。故に若し此の議論を、更に徹底的に論究せんとするならば、畢竟『攝大乘論』自身の思想內容にまで突き込んで、その內容如何を檢するより他に方法がないこととなる。然るに甚だ好都合であることは、『攝大乘論』に於ける『論』自身の思想、卽ち今當面の問題であるところの心意識義なるものは、旣に先に論じ終たものであるから、それをそのまゝ此處に利用することが出來ると云ふことである。而してその結論より云ふならば、心意識義に關する『攝大乘論』各異譯本の思想內容は、各論共に全

く一致の結果を得てゐるのであり、然も識體の一異に關する意味合より云へば、『攝大乘論』には、體別論者がその體別說の理由としてかかげてゐるところの主張、卽ち「行相所依緣相應異故、又一滅時餘不滅故、能所熏等相各異故」と云ふ規定と全く合致する內容が存在してゐると云ふ事實があるのである。而して體一論者が主張する如く、一識が一切の境を緣ずる差別に從つて識差別の名としたのではないことは、『攝大乘論』に於ける種子の意味より當然に導き出されねばならない考へ方である。卽ち『攝大乘論』には、既に述べた如く種子の六義なるものを規定してゐるのであり、而してその六義中の一義として、引自果なる一義を附與してゐるのである。然るにその種子の引自果と云ふ義よりすれば、眼識は必ず眼識の種子より現行し、而して又眼識の種子を熏習するのである。若し一意識說の如く云ふならば、眼識は識の種子より起るが決して眼識の種子より起るのではない。乃至阿賴耶識も亦識の種子より現行するのであつて決して阿賴耶識の種子より現行するのではないと云ふことになる。若し一意識論者の云ふ如く、識體が一であると云ふことになれば、眼識が熏習した識の種子より阿賴耶識が現行しても不都合はないわけでなければならぬ。然るに、それは全く『攝大乘論』に於ける種子義を破壞することとなる。故に『攝大乘論』自體の心意識說なるものは、異譯各種の『論本』のその何れもが、皆必ず識體別說に立つてゐるのでなければならないと云はねばならないことになる。斯くの如く明確に、『論本』自體の立場を觀察して、然る後に再び眞諦譯『世親攝論』の「諸師」の釋を隋譯と併せ見たならば、よし諸師を釋して「諸菩薩」と稱してゐても、それは決して

一部の人々の云ふ如く『攝論』師の自説ではなく、必ずや他師の説でなければならないと云ふことが明瞭に理解せられるに至るのである。何となれば、隋譯の『世親攝論』にも、亦一意識説を主張する人々をば「諸菩薩」[4]と云ひ、或は「彼諸菩薩」[5]と釋してゐるからである。隋譯に於ては、如何に『世親攝論』に「諸菩薩」と稱しても、既に無著の『論本』に「一種諸師説」としてゐるのであるから、その意味は唐譯に等しいものであると稱しても、何等の問題をも起さないのである。果して然らば、隋譯に準ずるに、陳譯に「諸菩薩」と稱してゐるからと云つても、それは決して取立てて喧しく論じ立てる程の問題ではなくして、その意味は、問題なく他の二譯に合致するところのものであると云ふことが知られるのである。又然うであつてこそ、內容的に見ても當然妥當であり得るのである。

以上の如く考察するとき、唯識學派に於ける識體一異論は、『攝大乘論』に來つて自覺的に取扱はれたものであり、然も無著は、自ら體別説を持し、體一説を餘師の説として之を紹介してゐることがわかるのである。果して然らば、近來宇井博士等が主張せられる樣な、八識體別と云へば、直ちに護法に至つて初めて成立した主張であるかの如く謂はれる主張[6]は、實にゆはれなき説であると云はねばならないと思ふのである。既に述べた如く、『攝大乘論』に於ける染汚意は、『瑜伽師地論』等に於ける末那識と同一のものであり、然もそれは、決して阿賴耶識の一部分を別説したものではない。否『攝大乘論』を待つ迄もなく、八識思想は既に彌勒の『瑜伽師地論』に於て、或はそれ以前に於て成立してゐるところのものであるから、隨つて『攝大乘論』はそ

の八識思想を繼承し、而してその識體に關しては、右の如く、意識的に、護法等が云ふ意味と同じ意味で、所謂八識體別説なるものを支持してゐたものであると思ふのである。

註

(1) 眞諦譯、世親造、攝大乘論釋卷五(大正藏經三一 P. 185, a)。
(2) 辯中邊論述記卷一(支那本 P. 11, b)。
(3) 成唯識論述記卷三本(P. 73, a)。
(4) 笈多譯、世親造、攝大乘論釋卷四(大正藏經三一 P. 286, b)。
(5) 笈多譯、世親造、攝大乘論釋卷四(大正藏經三一 P. 286, c)。
(6) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 728)。

第四節　識體一異論に關する唯識學派本來の立場に就きて

第一項　解深密經

『攝大乘論』に於ける無著の識體一異に關する立場は、右述の如く體別説を採るのであると思ふのであるが、果して然らば、無著の『攝大乘論』以前の思想は何れに屬すべきものであつたのであるらうか。勿論、識體に關する體別體一の議論が自覺的に現れたのは、既に述べた如く、『攝大乘論』に於けるものを以つて嚆矢としなければならないのであるが、然しそれ以前の經

論、卽ち『解深密經』や『瑜伽師地論』に於ては、全然その立場がなかつたと云ふのではない。勿論それ自體には意識的に問題とはなつてゐなかつたのではあるが、然し第三者より批評的に之を眺めるならば、『經』や『論』と雖も、無意識的に自明のこととしてその何れかの立場を保つてゐたのである。故に吾々は、次にそれらの『經』なり『論』なりが、無意識的ではあるが、果して何れの立場に立つてゐたのであらうかと云ふ問題に就いて考察を進めることとする。

先づ最初に『解深密經』に就いて考察しやうと思ふのであるが、然るに此の『經』の所說が、一意識說に依つて說かれてゐるものであるか否かと云ふことが嘗つて問題となつて議論せられたと云ふことが、慈恩の『唯識述記』等に依つて傳へられてゐるのである。卽ち『唯識述記』巻一本によれば、嘗つて『解深密經』に於ける鏡影と水波との譬喩が問題となり、此の譬喩を楯に取つて『解深密經』の所說は一意識に立脚してゐるのであると稱した人があつたと云ふので、

四又解深密瑜伽等說、如㆘依㆓一鏡上㆒有㆗多影像㆖敎、五如㆘依㆓一水中㆒有㆗多波㆖喩敎、此恐違㆓至敎㆒故說㆑有㆓一識㆒(1)、

と說いてその消息を漏らしてゐるのである。成る程、右の文によれば、明らかに『解深密經』に於ける鏡面生影の喩と、瀑流生浪の喩とによつて、鏡面と瀑流とを以て一識の體と爲し、『經』の所說を識體一說と爲した人々のあることがわかるのである。此の譬喩によつて識體一說を說いてゐるのによつてもわかる樣に、一意識の主張と云ふものは、或る人々の云ふ如く、決して

勝義諦に立つて論ずるが故に一意識だと云ふのではない。此の譬喩は、まさしく世俗諦に於ける譬喩である。果して然らば、一部分の人が此の譬喩を例として主張する如く、『解深密經』はそれ自體識體一と云ふ立場によつてその心意識説を立ててゐるのであらうか。此處に於てか『經』の所説を再檢するに、『經』には既に諸識の倶轉を説いてゐるのであるから、經意は寧ろ體別論者の所謂「又一滅時餘不ㇾ滅故」と云ふ體別の條件に合致するのである。或は又心所法は略して説いてゐないけれども、行相と所依と所緣とに關しては、

此中有ㇾ識、眼及色爲ㇾ緣生㆓眼識㆒、……有ㇾ識耳鼻舌身及聲香味觸爲ㇾ緣、生㆓耳鼻舌身識㆒(2)

と稱してゐるのであるから、これ亦體別論者の所謂「行相所依緣相應異故」と云ふ條件を具備してゐることになるのである。更に持種受熏の本識と、六識身との關係に於ても、亦其の相を各異としてゐるのであるから、體別説の第三の條件にも合致するものであると見て差支へないわけである。果して然らば、一部分の人が引用して以て識體一説の根據としたと稱せられる、鏡面と瀑流との兩喩に關しては如何樣に考へたならばよいのであらうか。予の見るところによると、二喩を以て單に一意識説の譬喩と見るのは、見る人の自由であるからそれでも差支へはない樣であるが、然し故に此の二喩をあげた『解深密經』も、亦隨つて一意識説であると云ふことになると、實に許し難い誤謬を犯してゐるものだと思ふのである。何となれば、此の二喩は、時としては一意識説の譬喩として用ひられることもあるであらう。然し、それが一意識説の譬喩として述べられたからと云つて、吾々は何等の苦痛をも感ずるものではなく、それで

一向に差支へはないのである。然し逆に、此の二喩が用ひられたものは、必ず一意識説を主張してゐる證據であるとは云へないのである。現に圓測の著『解深密經疏』巻十二によれば、「二喩諸教不同」(3)と稱し、此の二譬は用ひる人の意圖によつて各種各樣に利用せられてゐるのであることが述べられてゐるのである。此の二喩を用ひることは、何も一意識の場合に限つたことはないのである。現に『解深密經』に使用せられた此の二喩は、『經』自體の本意としては、識體説等には何等の交渉をも有することなく、單に諸識俱轉の譬喩として用ひられたものであるのに過ぎない。圓測の傳ふるところによれば、一意識の思想を有してゐたと傳へられてゐる眞諦三藏でさへも、『解深密經』の二喩は、識體一説を主張する爲めに説かれた譬喩でないことを記述してゐるのである。卽ち『解深密經疏』巻十二に、或は、

如眞諦記、水生浪譬、六識與本識同生滅、鏡生影譬、諸識雖起非本識體轉作六識、(4)

と稱し、或は、

眞諦記云、鏡影生藉緣、鏡不轉作影、六識藉緣塵生者、並用前六識種子生、後六識、非爲本識體轉作六識、(5)

と稱してゐるのであつて、何れも六識は六識の種子より生ずるのであり、一意識家の云ふ如く、決して本識の體が轉じて六識となるのではないと、明確に警告を發してゐるのである。圓測の傳へてゐるところによると、兩喩を解釋するのに關して、「二喩意趣各別」と「二喩意趣無異」との兩樣の扱ひ方がある樣であるが、何れにしても識體別説に立つてゐることは否むことが出來

ない。次に『瑜伽論記』の所傳によれば、

喩中略引二二喩一有二何差別一、有古德說、鏡面譬譬二心眞如門一、水浪喩喩二心生滅門一、(6)

と稱して『起信論』に於ける心眞如門と心生滅門との扱ひ方を應用して之を解してゐるのであるが、これこそ恐らく一意識論者の解釋であらう。然るに、『起信論』の思想を此處に用ふることは、少なくとも『解深密經』自體の立場を考察する今の場合は許し得ない說であると云はねばならない。此の說は、恐らく支那に於て流行した『起信論』思想を根據として、支那に於て現はれた說であつて、之を以て『解深密經』は一意識說なりと談じ去らんとするのは許し得ない暴論である。

以上によつて吾々は、唯識學に於ける現存最古の文獻たる『解深密經』が、旣に明らかに識體別說に立つて心意識說を構成してゐることを理解し得たのである。果して然らば、次に『瑜伽師地論』はその何れの立場によつてその說を構成してゐるのであらうか、以下之を考察することとする。

註

(1)成唯識論述記卷一本(P. 36, b)。
(2)解深密經卷一(大正藏經一六P. 692, b)。
(3)解深密經疏卷十二(支那本P. 11, b)。
(4)解深密經疏卷十二(支那本P. 11, a)。

(5) 解深密經疏卷十二(支那本 P. 13, a)。
(6) 瑜伽論記卷二十下(P. 2, b)。

第二項　彌勒の論書に現はれたる識體一異説

第一　瑜伽師地論

既に唯識學派に於ける現存最古の文獻たる『解深密經』の立場を吟味し終つた吾々は、續いて唯識學派に於ける論書として最も古い時代に屬するものと考へられる彌勒の論書に就いてその立場を考察する必要がある。其の中、先づ第一に考察せられねばならないものは、何と云つても『瑜伽師地論』である、而して次には『辯中邊論頌』であらねばならぬ。彌勒論書の中に於て、識體一異論と云ふ立場よりして若し問題とせらるるものがあるならば、それは先づ上の二部位なものであらう。故に先づ『瑜伽師地論』より始めることとして、最初に、『論』が識體一異の兩説中、果して何れの立場に立つてゐるかと云ふことより考察することとする。

既に述べた如く、『瑜伽師地論』自身に於ては、此の問題は當時に於ては未だ自覺的にはなつてゐなかつたのである。然し『論』自らは、『經』に於けると同樣に、無意識的ではあつたけれども、既に自明のこととして、體一説か或は又體別説かの何れかの立場を取つてゐたのである。而して、若し吾々が『瑜伽師地論』卷十九、及び卷五十七に、或は引用せられ、或は論議せられてゐるところの『法足經』の頌、即ち、

　心遠行獨行　無身寐於窟　能調伏難伏　我說婆羅門(1)、

と云ふ頌や、或は巻五十一に、

　又一識類籍彼彼緣種種差別自性生起、是故識界自性建立(2)、

と述べられてゐる文を見るとき、吾々は『瑜伽師地論』は、或は識體一說に立つてゐるのではないかと考へさせられるのである。何となれば、前者『法足經』の頌は、『攝大乘論』中に紹介せられてゐる一意識計の人々によつて、一意識說の證據として引用せられた教證であるからであり、後者巻五十一の文は、慈恩や道倫等の唐代の唯識家が傳へてゐる如く、一意識說を主張するところの支那攝論宗の人々が、依つて以て一意識說の證據とした文であつて、現に慈恩の『瑜伽略纂』巻十三には、

　此中無著師徒解、八體雖別一識流類依緣各別、隨依立名、若如攝論異無著學徒、云八種體是一識、依根別故遂立八名、其體無別、即以此文爲證(3)、

と傳へてゐるのであり、道倫の『瑜伽論記』にも亦同樣の記事を載せてゐるからである(4)。果して然らば、『瑜伽師地論』は一意識說に立つて所說を構成してゐるのであるかと云ふに、他方より眺めると、既に一言した如く、巻八十六には、

　心差別者、復有二種、一品類差別、二雜染差別、品類差別者、謂由自性故、所依故、所緣故、助伴故(5)、

と稱してゐるのであつて、單に一識が所依と所緣と助伴とによつて義の上に差別があるのだとしてゐるのみではなく、眼識と耳識とは自性の上に既に差別があるのだとしてゐるのであ

つて、體別論者が、體別の理由として「行相所依緣相應異故」と稱してあげてゐる理由とまさしく一致してゐるところの主張を有してゐる樣でもあるのである。然も『瑜伽師地論』の所説は、諸識の俱轉並起を許すのであるから、又體別論者が體別説の第二の理由としてあげてゐるところの「一滅時餘不滅故」と云ふ理由をも滿足せしめる狀態となつてゐるのであり、更に又、本識と轉識との間に判然たる區別を設けて、「能所熏等相各異故」と云はれてゐる體別論者の理由をも亦滿足せしめる所説となつてゐるのである。果して然らば、『瑜伽師地論』の立場は一體兩説中の何れなのであらうか。これを決定するのは可なり困難な感じがするのであるが、然しその困難事を突破する方法がないと云ふのではない。卽ち吾々は、『瑜伽師地論』の眞實の立場を決定する爲めの方法として、表面的には、一は體一説であるかの如く、他は體別説であるかの如く見へるところの兩樣の文を、內面的に見直して、果してそれらの文が眞實に體一説を主張する爲め、或は體別説を意味せしめる爲めに、彌勒によりて說かれてゐるのかどうかを吟味すればよいと思ふのである。故に先づ第一に前者、卽ち體一説を支持してゐるものと考へられてゐる『法足經』の頌、並に卷五十一の文を、果して彌勒が體一説の立場を取る爲めに引用したものであり、或は述べたものであるかに就いて考察しやうと思ふ。共の中先づ第一に考察せねばならないのは、卷十九と卷五十七に引用論議せられてゐる『法足經』の頌であるが、彌勒が一體如何なる考への下に此の頌を引用したのであるかといふことを理解する爲めには、此の頌に對する彌勒自身の説であるところの長行の解釋を見なければならないのである。

先づ巻十九に於ける長行釋を見るに、『論』には、

今此頌中所言心者、亦名爲意、亦名爲識、此於過去一切愚夫無量差別自體展轉、及因展轉、雖無作者、而流生死、前際叵知、故名遠行、此於現在一一而轉、第二伴心所遠離故、一切種心不頓轉故、名爲獨行、又此現在隨其自體、初起現前、或由貪性、或由瞋性、或由癡性、或由一一所餘煩惱隨煩惱性、卽彼自體不畢竟轉、如五色根、或同或異或劣或勝、隨其自體、初起現前、卽此自體、畢竟而轉、心不如是、何以故、心經彼彼日夜刹那臘縛等位、非一衆多種種品類、異生時生、異滅時滅、由心自性染汚之體不成實故、名爲無身、此未來世居四識住而有隨眠、可於後生有往來義、名寢於窟、若有總慧、由此四相能於過現未來世心如實了知、修厭離滅、及心解脫、彼能超度諸薩迦耶、到於彼岸安住陸地名婆羅門、(6)

と稱してゐるのであり、巻五十七に於ける論述を見るに、

問世尊依何根處說如是言、遠行及獨行無身寢於窟耶、答依意根處、由於前際無始時故、遍緣一切所知境故、名爲遠行、諸心相續、一一轉故、無主宰故、名爲獨行、無色無見亦無對故、名爲無身、依止色故、名寢於窟、(7)

と稱してゐるのである。果して然らば此の長行釋は、兩處共に『瑜伽略纂』(8)や『瑜伽論記』(9)に批評してゐる如く、巻十九の心は八識に通じて述べたものであり、巻五十七の心は意識に限つて述べてゐる相違はあるが、前者で云つてみれば、遠行とは、諸八識が無始以來無量に差別して前滅後生してゐる狀況を形容したものであり、若し又意識のみに限つて云へば、意識が無始時來

一切の境界を緣じて現在にまで流れてゐるその狀況を述べてゐるのに過ぎないものであり、獨行と云ふのは、識の生ずるときには同類の識が同時に轉起することなくして一々にして轉じ、又一切三性の心が顯現すると云ふ樣な不合理もなくして現在に及んでゐるのを說いたものであつて、決して識體の一異などと云ふ樣なことを念頭に置いて說いたものでもなく、又一とか異とかを主張してゐる文でもなく、全く別な意味を表はさんとしてゐるのに過ぎないものである。故に、此の頌が引用してあるからと云つても、それは識體一異論とは何等の關係交渉をも有するものでないのである。果して然らば、次に攝論宗の人々が、依つて以て一意識說の典據とした卷五十一の文章に對する彌勒の意圖は、奈邊に存してゐたのであらうか。

「又一識類藉彼彼緣種種差別自性生起云々」と云ふ部分のみを見ると、此の文章は如何にも一意識說のもとに述べられた言葉であるかの如く解せられるのであるが、然し『瑜伽師地論』に於ける前後の文を通觀すると、吾々は右の文を以て、一意識說の思想を有するから出た言葉だと解する人々の見解に對して大いなる疑問を抱くこととなるのである。何とならば、此の段の文の前に出された文章を見ると、

問、內外諸法自性各別、各住自相、何因緣故、十八界中、唯六識界、自性建立、所餘諸界、爲彼所依所緣助伴、而建立耶、答、由六識界、於彼彼念、瞬息須臾日夜等位、速疾轉變、託彼彼緣、依眼等根、緣色等境、用諸心所、以爲助伴、非一衆多種種生起、由彼彼依所生故得彼彼名、如火依附彼彼緣故、而得燒然、爾時便得彼彼名數、由諸草木牛糞糠札等爲緣故、火方得然、爾時便數名爲草火乃至札

火、如是眼色以爲緣故、眼識得生數名眼識、如是乃至數名意識、廣說應知、餘眼等界、若彼自性從初生已、卽彼自性相似生起、展轉相續、究意隨轉、(10)

となつてゐるのであり、而して後に「又一識類云々」となつてゐるのである。而して此處で問題となるのは、如何なる要求によつて彌勒が斯くの如き問答を此處に設けたかと云ふことである。彌勒が此處に右の如き問答を設けた意趣は、『瑜伽論記』の著者自身も述べてゐる通り、本地分中の五識身相應地、並に意地に於て十八界の法を說いてゐるが、元來十八界の法は、各々皆悉く是れ自性でなければならないものである。然るに、本地分中の所說を見るに、六識のみは自性としてゐるが、他のものは、或は所依、或は所緣、或は助伴、或は作業等として說いてゐるのであつて「十八界皆是自性」と云ふ意味が滿足せしめられてゐないのである。故に、此處に六識のみを自性と稱する所以を說いてゐるのであると云ふのである。『瑜伽論記』では、右所出の文を、

初約六識有了別自性、以彼六識其性輕利迅速轉變依託根境…… 故名自性建立、(11)

と稱してゐるのであり、而して次の「又一識類」以下の問題のところを、

第二復次總就一識自性建立、(12)

と稱して、第一には十八界中に於て六識のみ自性を建立する所以を述べ、次に「又一識類」以下は、一識類中に於て眼識乃至意識の自性を建立することに就いて述べてゐるのだとしてゐるのである。『瑜伽論記』の釋の如く、第一の復次と第二の復次とは、必ずしも然か明瞭に判別せら

れるものではないが、然し大體に於て論意を得たものと云はねばならない。此處の問答が、果して右の如き意圖のもとになされてゐるのであるならば、此處の文章を以て一意識說の證據と看做すが如き觀察は、實に輕率も甚だしいと云はねばならないのである。何とならば、「一識類」と云ふことは、一意識論者の云ふ如く、一意識と云ふ意味ではなく、識體は各別であつても、或は識體の一異などと云ふ樣なことは全然念頭になくてもそれは問題ではなく、十八界の諸法中、六根・六境等に對し、識と名のつけられる六識、その六識を根・境に對して一識類と稱してゐるまでに過ぎないのであつて、決して一識體の意味ではない。右の如く見てこそ、類と云ふ文字が如何にも巧妙に用ひられてゐると云ふ感じがするのである。之を要するに、『瑜伽師地論』の今の文章には、識體一と云ふ樣な考へは毛頭もなく、否、識體一異などと云ふ樣な事は、全く考へられてゐないのであるのに、それがたま〳〵支那攝論宗の人師達によりて、攝論宗の說を有利に導く爲めに利用せられたのに過ぎないと云ふことが理解せられるのである。斯くの如く考察するとき、右の文章も、或は又『法足經』の頌も、少なくとも『瑜伽師地論』に引用せられてゐる限り、それらの文には一意識の說などと云ふ樣なものは全く見當らないと云ふより他はないこととなつたのである。果して然らば、次に『瑜伽師地論』には識體別の思想がなかつたかどうかに就いて考察することとする。

既に屢々述べた如く、識體一異の議論が自覺的になつて學界の表面に現はれたのは、無著の『攝大乘論』に於けるのを以て最初としなければならない。故に假令ひ『瑜伽師地論』が、それ

自身としては何れの立場を採つてゐるにしても、體一或は體別と云ふことを論證するが如く、或は反對の説を所破として豫想するが如き口吻で以て述べてゐる樣なことは萬々あり得ないことである。而して上に論じた如く、或は一見體一説であるかの如く思はしめる文章があつても、その內意を探ると決して體一説を意味してゐる樣なものでないのであるが、然し若し體別説であるかの如く思はれる文章、或は敍述を見るに、それは前者の場合とはその事情を異にしてゐるのである。即ち卷八十六に於ける、

心差別者、復有二種、一品類差別、二雜染差別、品類差別者、謂由自性故、所依故、所緣故、助伴故、[13]

と云ふ文章を見るに、その文章は體別論者がその主張の理由とするところの「行相所依緣相應異故」と云ふ理由と合致するところのものであり、又『瑜伽師地論』に於ける二識並起の思想は、體別論者が體別の理由とする「一滅時餘不滅故」と云ふ理由に順ずるものであり、而して本識と轉識との間に設けてゐる區別は、これ亦體別論者が「能所熏等相各異故」と稱してゐる理由と合致するところのものであつて、『瑜伽師地論』に於ける敍述は、全く護法が『成唯識論』に於て主張した識體別の説を無意識的に自明の理としてそのまゝ許してゐるのである。故に吾々は、『瑜伽師地論』に於ける彌勒の思想は、これ亦『解深密經』と同樣に識體別説に立つてゐると云ふことを信じて疑はないものである。『瑜伽師地論』に於ける思想は然うであるが、彌勒のものとして、吾々は更に『辯中邊論』に於ける思想が識體一異説の何れに屬するものであるかに就いて考察することとする。

註

(1) 瑜伽師地論卷十九(大正藏經三〇P. 385, a)、卷五十七(大正藏經三〇P. 617, a)。
(2) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 582, a)。
(3) 瑜伽師地論略纂卷十三(大正藏經四三P. 179, a)。
(4) 瑜伽論記卷十三上(P. 52, b—53, a)。
(5) 瑜伽師地論卷八十六(大正藏經三〇P. 782, b)。
(6) 瑜伽師地論卷十九(大正藏經三〇P. 386, a—b)。
(7) 瑜伽師地論卷五十七(大正藏經三〇P. 617, a)。
(8) 瑜伽師地論略纂卷七(大正藏經四三P. 104, b—105, a)。
(9) 瑜伽論記卷五下(P. 35, b—36, a)。
(10) 瑜伽師地論卷五十一(大正藏經三〇P. 582,a)。
(11) 瑜伽論記卷十三上(P. 52, a—b)。
(12) 瑜伽論記卷十三上(P. 52, b)。
(13) 瑜伽師地論卷八十六(大正藏經三〇P. 782, b)。

第二　辯中邊論

識體一異論を立場として考察するとき、眞諦譯の『中邊分別論』と玄奘譯の『辯中邊論』との間には、一個の問題が存在してゐるのである。それは、同じく彌勒の說と稱せられてゐる言葉の中に於て、然もそれが同本異譯に過ぎないところの『中邊分別論』と『辯中邊論』とであるのにも拘らず、『中邊分別論』によれば一意識說に立つてゐるかの如く見へ、『辯中邊論』によれば

識體別說に立つてゐるかの如く見ゆる文章があるのである。卽ち眞諦譯では、

塵根我及識　本識生似彼
但識有無彼　彼無故識無、(1)

となつてゐるところのものが、玄奘譯では、

識生變似義　有情我及了
此境實非有　境無故識無、(2)

となつてゐるのである。問題は、一には本識となつてゐるのに對し、他ではただ識とのみなつてゐるところに存してゐるのである。若し眞諦の飜譯に從つて解すれば、塵と根と、及び執我の作用と、並びに諸法を了別する作用等は、悉く一本識より生じたもの、換言すれば執我の末那識も、境を了別する前六識も、悉くこれ一現行本識の形變に過ぎないものと云ふことになるのである。而して若し然うであるならば、『中邊分別論』に於ける思想は、まさしく識體は一であると云ふ思想でなければならぬと云ふことになる。然るに、玄奘譯には單に識となつてゐるのであり、その長行釋に從へば、識とは當然諸識に通じてゐるところの意味になつてゐるのであるから、眞諦譯とは全く事情が異なることになるのであり、隨つて識體一異などの問題に觸れることなく、單に諸識の生變に關して諸識各々の特質を述べてゐるのに過ぎない事となるのである。果して然らば、吾々はその何れに隨ふべきであるかと云ふ問題に直面する事となるのであるが、此の場合は幸にも現に梵・藏の兩本が存在してゐるのであるから之を對照すれ

ばよいと云ふことになる。而してその梵・藏兩本に從ふ限り、共に玄奘譯の如く、單に識となつてゐるのであつて、眞諦譯の如く本識とはなつてゐないのである。(3) 即ち梵本には、

arthasattvātma vijñaptipratibhāsaṁ prajāyate |
vijñānaṁ nāsti cāsyārthastadabhāvāttadapyasti ‖ iti ‖

となつてゐるのである。(4)

眞諦譯が玄奘譯に合致しないこと、然もその不一致が教學上相當に大なる相違を示すことよりして、慈恩大師は眞諦三藏の飜譯を批評して、眞諦三藏に一意識計的思想があつたので、原本に單に「識」とあつたものをついうつかりと本識と譯してしまつたのであらうと『辯中邊論述記』卷一に於て、

舊頌說非、長行乃是、然眞諦法師似ㇾ朋㆓一意識師意㆒、所以頌中但言㆓本識㆒、(5)

と評してゐるが、梵・藏兩本を對照すると、或は然うであつたかも知れない樣な氣もするのである。殊に同じく眞諦の飜譯にかかる『轉識論』には、恰も今の『中邊分別論』と同一の問題を取扱つてゐるのであるが、その『轉識論』には、

如ㇾ此如ㇾ此者、由㆘此等識能廻轉造㆖作無量諸法、或轉作ㇾ根、或轉作ㇾ塵、或轉作ㇾ我、或轉作ㇾ識、如ㇾ此種種不同、唯識所作云㆓如ㇾ此造作廻轉㆒也、(6)

と稱してゐるのであつて、塵・根・我・識が本識からではなく、玄奘譯の如く諸識より生ずると云ふ義理になつてゐるのであるから、殊更に慈恩の批評に思ひあたることがあるのである。

然し他方より考へると、長行中に明瞭に「本識者謂阿黎耶識」と稱してゐるのであるから、必ずしも眞諦三藏の翻譯の誤りだとも云へないのであつて、或は原本に然うなつてゐたのであらうとも考へられるのである。兎に角何れにせよ、眞諦譯に右の如き特例が見られることは大いに注意せねばならぬ問題である。

以上に於て吾々は、唯識學に於て使用せられる識體一異の意味、識體一異の問題が自覺せられた時代、並に『解深密經』を出發點とせる唯識學派に於ける彌勒・無著の論書の立場を考察し來つたのであるが、此處に於てか吾々は、唯識學派としては、やはり護法が主張してゐる如く、識體別說を以て本來の立場、正統の思想となすべきであると云ふ結論を得たのである。隨つて自分としては、八識體別說と云ふ思想は、恰も護法に來つて初めて主張せられた說であつて、無著・世親並にそれ以前にあつては、何れも識體一說であつたかの如く云ひふらしてゐる近代一部の研究家の主張してゐる所說に對しては、何としても讃意を表し得ないのである。

註

(1) 中邊分別論卷上(大正藏經三一 P. 451, c)。
(2) 辯中邊論卷上(大正藏經三一 P. 464, c)。
(3) 池田澄達氏譯、和譯藏文辯中邊論(聖語研究第一輯 P. 60)。
(4) 大谷學報第十二卷第一號(P. 28)。
(5) 辯中邊論述記卷一(支那本 P. 11, b)。
(6) 轉識論(大正藏經三一 P. 62, c)。

結　語

上來、吾々は心意識論を中心として、唯識學派の獨立する以前の情勢より觀察して、その獨立の時代を經過して大成時代に至る唯識思想史なるものを通觀して來たのである。而してその間に起つた思想史的の波瀾は、既に上に述べ終つた如くであるが、吾々は此處に本論文の結語として、斯くの如き波瀾を惹起した唯識思想の潮流なるものの流れゆきつくあてどに就いて考察することとする。

既に述べた如く、獨立時代を出發點として大成時代に至つた唯識思想を、殊に心意識論を中心としてそれを觀察したならば、心意識論に關する限り、唯識學上の素材なるものは大成時代までに於て、既に略ぼ完全に近い程迄に成立せしめられたと云つてよいのである。是れ彌勒及び無著の時代が、唯識思想史上大成時代と稱せられる理由でもあるのである。然し、實際彌勒及び無著の論書に當つてその內容を檢するに、心意識論を中心として觀察する限り、實に亂雜であつて、讀者をしてその歸趨に迷はしめる樣な狀況である。殊に『瑜伽師地論』一百卷に於てその感を深くするものがある。『攝大乘論』の如き組織的なものでも、心意識論全般より之を眺めると、それは一種の阿賴耶識論書であるのに過ぎない程度のものであり、末那識の如きは、僅かに因論生論してその一端が論じられてゐるのに過ぎないのである。隨つて、之を

世親の『大乘百法明門論』や『唯識三十頌』の如き綱要書に比較すると、組織上殆んど比較にならない程に不整頓なものであると云はねばならない。既に述べた如く、素材的方面より云へば、上述の如く、大成時代に於て殆んど完成せられてゐながら、その組織なるものは全般的に統一せられることなく、徒らに繁雜に流れてゐるのが大成時代に於ける一般的傾向であるから、唯識研究家としては、大成時代の現狀のまゝでは、もはや繁に堪へなくなり、隨つて何とかそこで整理を爲さない限り、唯識學に於ける新見地の發見もなく、徒らに論典の註釋に終始せねばならない樣な狀態にまで至つたのである。故に問題は、繁鎖なる註釋時代をして轉向せしめ、全般的に唯識學を整理し、その精神を活かす人を要求する時代となつたのである。時恰も無著の肉弟世親の如き大人物が現はれて、一方に於ては『攝大乘論』等の註釋を造りながら、他面從來の繁鎖なる唯識學を單純化して全般的な統一を與へ、百花燎爛たる大成時代の教學組織をして完成結實せしめるに至つたのである。

世親に依つて單純化せられた唯識學上の標語として、吾々は五位百法なる言葉をあげ得る。然るに上述の如く、その素材なるものは、既に大成時代に於て出來上つてゐるのであつて、別に世親によつて新部門が加へられたのではない。吾々は、誰が見てもわかる樣に、あの複雜な論書から、如何にも手際よく之を五位百法として纒めた世親の見識と自信とに敬意を表するのである。扨て然らば、如何なる素材が世親によつて如何なる百法にまで纒められたか、以下その徑路に就いて考察することとする。

『瑜伽師地論』[1]巻三によれば、彌勒は諸法の數の無量なるを要括したと稱しても、猶ほその數は六百六十法の多きを算してゐるのである。[1]『瑜伽師地論』の所説が如何に複雜であるかは、法數を要括して六百六十法となしてゐることによつても推測することが出來るであらう。然し『瑜伽師地論』と雖も、六百六十の法を更に之を要約し分類してゐるのであつて、『論』巻の一百には、

一切事以要言之總有五事、一者心事、二者心所有法事、三者色事、四者心不相應行事、五者無爲事、[2]

と稱してゐるのである。世親の標語の如く考へられてゐる五位百法の五位は、既に彌勒論書中に現はれてゐるのであり、無著も亦その著『顯揚聖敎論頌』に、その五位の形式を踏襲して、

心心所有色　不相應無爲、[3]

と頌してゐるのであつて、五位の形式なるものは既に大成時代に於て、斯くの如く明瞭に規定せられてゐるのである。此の組織は、勿論唯識學派以前より存在してゐた有部の色・心・心所・心不相應行・無爲の五位の形式を心本主義に立つて唯識學派に於て改め用ひたものなのであらう。

次に、此の五位の中に攝屬せしめられる百法なるものを考察するに、先づ心を眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿賴耶の八種の識と爲すことは勿論のことであるが、既に本論に於て述べた如く、獨立時代に於ては、未だ末那識なるものの自覺はなかつたけれども、彌勒の論書に來つて完全に成立

し、無著の論書に於てはその存在に關する論證さへも爲されるに至つたもので、八識思想は大成時代に於て完全に成立し終つてゐたのである。次に心所有法に關して云へば、世親は其の著『大乘百法明門論』を初めとして『大乘五蘊論』『唯識三十頌』等に於て、六位に分類して總て五十一の心所有法を數へてゐるのである。卽ち六位五十一種の心所とは、卽ち、

一、遍行――作意・觸・受・想・思、
二、別境――欲・勝解・念・定・慧、
三、善――信・精進・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・輕安・不放逸・行捨・不害、
四、煩惱――貪・瞋・慢・無明・疑・不正見、
五、隨煩惱――忿・恨・惱・覆・誑・諂・憍・害・嫉・慳・無慚・無愧・不信・懈怠・放逸・惛沈・掉擧・失念・不正知・散亂、
六、不定――睡眠・惡作・尋・伺、

の遍行・別境・善・煩惱・隨煩惱・不定の六位に於ける五十一種である。然るに六位の心所に關しても彌勒の論書を見るに、『瑜伽師地論』卷三には、

心所有法有五十三、始從作意、乃至尋伺爲後邊。(4)

と稱してゐるのであり、『論』卷五十八に於ける名目よりすると、世親が數へた五十一の上に、隨煩惱として邪欲と邪勝解との二法が增加してゐるのである。(5) 卽ち『瑜伽師地論』では六位五十三種を本來の立場としてゐる樣であるけれども、然し又『論』卷五十五によると、隨煩惱を二十と數へてゐるのであり、(6)その內容も世親の採用したものと合致するのであつて六位五十一

種となつてゐる。或は無著の『大乘阿毘達磨集論』卷一には、六位五十五法と數へられてゐるのであるが、それは煩惱の不正見を五見と開いたのであるから、內容は全く世親のものと同樣であると云ふべきであらう。又『顯揚聖教論』卷一に六位五十一種と數へてゐるのは、又全く世親の敍述とその內容を等しくするものである。[7] 斯くの如く觀察すると、五十一の心所有法も、亦全く大成時代に於て材料的に準備せられ終つてゐたものと云ひうるのである。次に色・心不相應行・無爲等に關して云ふも、亦その狀勢は前二者と同樣であつて、色法の如きも『瑜伽師地論』卷一及び卷五十四等に依れば、驚く可き複雜振を示してゐるのであつて繁に堪へないのであり、無著の『大乘阿毘達磨集論』も、亦隨つて相當に複雜であるのであるが、それらに對して世親が、或は『大乘五蘊論』に於て四大種と及び四大種所造の色として十五種に要約してゐるのや、或は『大乘百法明門論』に於て能造の四大種を所造の色聚に合說して五根・五境・法處所攝色の十一種となしてゐるのは、如何にも巧妙な手際だと云はねばならないのであるけれども、然しこれとても『瑜伽師地論』卷三に、旣に一切の色法を纏めて、

復次於諸色聚中、略有十四種事、謂地水火風、色聲香味觸、及眼等五根、除唯意所行色一切色聚[8]、

と稱してゐる彌勒の言葉の中に、立派に四大種と四大種所造の五境・五根と、並に意所行の色、卽ち法處所攝色とが述べられてゐるのであつて、世親の爲した要約を、旣に一歩先に於て爲してゐるのである。或は『大乘百法明門論』に於ける二十四種の心不相應行法は、之も亦『瑜伽師地論』卷三、及び卷五十六に同じものが二十四種擧げられてゐるのであるし、次の虛空・擇滅・非擇滅・

不動・想受滅・眞如の六無爲も、亦既に彌勒の『瑜伽師地論』巻三、無著の『大乘阿毘達磨集論』巻一に、眞如無爲を更に開いて善・不善・無記法眞如の三と爲して都合八無爲を立ててゐるその三を合して一眞如として六無爲を立てたまでゞある。

右の如く考察することに依つて、吾々は世親が爲したところの五位百法の組織なるものが、素材としては既に大成時代に殆んど完全に成立し終つてゐたところのものを、然し外的には餘りに複雜であつた爲めに、殆んど無秩序であつたと考へられる程混雜してゐた中より、世親によつて整理せられ、單純化せられ、統一せられ、唯識學としての學的型を決定せられる迄に至つたのである。卽ち吾々は、唯識學史上に於ける大成時代なるもるは、唯識學に於ける一切の學的素材なるものを産出した時代であること、而してその素材は、當然次期の完成時代を待つて整理統一せられねばならない必然的な歩みを持つてゐると云ふことを述べて本論に於ける結論の言葉としたい。

次に、結論としては直接關係ないかも知れないが、結論に於て爲したところの法數の比較より、『顯揚聖教論』二十巻の長行の世親撰述説を提言して置く。『顯揚聖教論』は、藏經の撰號には立派に無著菩薩造となされてゐるのであるが、然しその長行が世親のものであらうと云ふ推定は、『顯揚聖教論』の成無性品が『三無性論』と同本異譯であると云ふこと、然るにその『三無性論』なるものは『轉識論』等世親造の『論』を含んだ『無相論』の一部であると云ふところからして、『三無性論』は當然世親の造であり、隨つて『顯揚聖教論』の長行も世親の所造になつたと

ころのものであらうと推定せられてゐるのである。(9) 然るに吾々が上に爲した法數の比較より云ふも、亦此の『論』は世親の他の『論』と不思議な位合致してゐることが發見せられるのである。卽ち、『顯揚聖敎論』に於ける法數を見るに、

- 心王——眼・耳・鼻・舌・身・意・末那・阿賴耶——八
- 心所——五十一
  - 一、遍行——作意・觸・受・想・思——五
  - 二、別境——欲・勝解・念・持・慧——五
  - 三、善——信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・不害——十一
  - 四、煩惱——貪・瞋・慢・無明・見・疑——六
  - 五、隨煩惱——忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・失念・心亂・不正——二十
  - 六、不定——惡作・睡眠・尋・伺——四
- 色法——十五
  - 地・水・火・風
  - 五根五境
  - 法處所攝色
- 不相應——得・無想定・滅盡定・無想天・命根・衆同分・生・老・住・無常・名身・句身・文身・異生性・流轉・定異・相應・次第・勢速・時・方・數・和合・不和合——二十四
- 無爲——虛空・非擇滅・擇滅・不動・想受滅・善法眞如・不善法眞如・無記法眞如——八

となつてゐるのであつて、心王の八種はもとより問題にならないが、心所の五十一種を見るに、既に述べた如く『瑜伽師地論』では五十三を建前としながら時には五十三の中の惡見を五に開いて五十七となり、或は又邪欲と邪勝解とを除いて五十一種ともなつてゐるのであるが、總じて數を出すときには常に五十三と稱してゐるのである。而して無著の『集論』では、之亦惡見を五と開くことによつて五十五種と數へてゐるのであつて、五十一種と明確に取り切つてゐるのは『大乘百法明門論』を始めとして『大乘五蘊論』『唯識三十頌』等先づ世親の論書の特色の如くなつてゐる。『顯揚聖敎論』に於ける心所がそれら世親の數へ方と合致してゐることは大いに注意を要するところである。次に色法に關して云へば、色法を四大と五根・五境と、而して意所行色、或は法處所攝色とするのは彌勒・無著・世親等何れも同一であるから問題ではない。次に不相應法に關して云へば、『瑜伽師地論』卷三、卷五十六、及び世親の『大乘百法明門論』に於ては二十四となり、無著の『集論』は却つて二十三となつてゐる。斯くの如く考察するとき『顯揚聖敎論』は世親の『百法明門論』と五位の順序と云ひ法數のあげ方と云ひ全く同一と云はねばならないのである。たゞ最後の無爲法に至つては、一方では六無爲となつてゐるのに對し、『顯揚聖敎論』では八無爲となつてゐるのであるが、それは無著の『頌』に無爲を八種と數へてゐるのであるから、能釋と所釋と相順ずる意味にて八種となしたのである。然もその八種と云ふのも、要するに眞如無爲を三に開くか開かぬかと云ふだけの相違であるのであつて、八種の數へ方の順序より云へば、彌勒の『瑜伽師地論』には、

虚空・非擇滅・擇滅・善法眞如・不善法眞如・無記法眞如・不動・想受滅(10)、

と次第し、無著は『集論』に、

善法眞如・不善法眞如・無記法眞如・虚空・非擇滅・不動・想受滅(11)、

と次第してゐるのに對し、世親は『百法明門論』に於て、

虚空・擇滅・非擇滅・不動・想受滅・眞如(12)、

と次第してゐるのである。而して其の中、擇滅と非擇滅との次第を入れ換へるのは世親の論書中に於ては自由であつて、『大乘五蘊論』(13)に於ては、非擇滅・擇滅と次第してゐるのである。而して『顯揚聖教論』に於ける順序を見るに、

虚空・非擇滅・擇滅・不動・想受滅・善法眞如・不善法眞如・無記法眞如(14)、

となつてゐるのであつて全く世親の爲した順序に同ずるのである。其他『論』に於ける敍述の綱格筆致等も、亦何となく世親的氣風を多分に有するものの如く感ぜられるのである。然しそれは單なる推測に過ぎないものであるが、上述の如き法數の名目に關する限り『顯揚聖教論』は、彌勒・無著の論書よりも現に一等よく世親の論書に似通つてゐるのであるから、吾々は旁旁『三無性論』等よりの理由もあることとであるのであるから、『顯揚聖教論』の長行は世親の述作であると見る方が妥當であると思ふのである。

兎にも角にも、素材的に一切の唯識思想が成立せしめられた大成時代を期として、心意識論を中心として右の如く唯識思想を眺めて來たのであるが、此の大成時代を繼承する次期の世

親の唯識思想なるものは、繼承完成の時代ではあるが、同時に又次の分派時代への出發點を爲すものであるから、其の意味に於て、世親を出發點として次に第二の唯識思想史なるものが組織せられねばならないのである。

註

(1) 瑜伽師地論卷三(大正藏經三〇P. 293,c)。
(2) 瑜伽師地論卷一百(大正藏經三〇P. 878, c)。
(3) 顯揚聖敎論卷一(大正藏經三一P. 480, b)。
(4) 瑜伽師地論卷三(大正藏經三〇P. 293, c)。
(5) 瑜伽師地論卷五十八(大正藏經三〇P. 622, b)。
(6) 瑜伽師地論卷五十五(大正藏經三〇P. 601, a)。
(7) 大乘阿毘達磨集論卷一(大正藏經三一P. 697, a)。
(8) 瑜伽師地論卷三(大正藏經三〇p. 290, b)。
(9) 宇井博士著、印度哲學研究第六(P. 294)。
(10) 瑜伽師地論卷三(大正藏經三〇P. 293, c)。
(11) 大乘阿毘達磨集論卷一(大正藏經三一P. 666, a)。
(12) 大乘百法明門論(大正藏經三一P. 855, c)。
(13) 大乘五蘊論(大正藏經三一P. 850, a)。
(14) 顯揚聖敎論卷一(大正藏經三一P. 484, b—c)。

昭和十年三月廿五日印刷
昭和十年三月卅一日發行

心意識論より見たる 唯識思想史

定價七圓五拾錢

著者 結城令聞
東京市豊島區西巣鴨二丁目二千四百七十一番地
發行者 多田寅松
東京市神田區神保町一丁目卅四番地
印刷者 高田壬午郎
東京市神田區神保町一丁目卅四番地
印刷所 株式會社 開明堂

東京市小石川區大塚町五六ノ一五
發行所 東方文化學院東京研究所

發賣所

東京市本郷區本郷二丁目二 文求堂書店
東京市神田區南神保町二丁目五 北澤書店
東京市神田區神保町二丁目七 一誠堂書店
東京市神田區神保町二丁目二 巖松堂書店
東京市日本橋區通二丁目 丸善株式會社
東京市本郷區本富士町二 琳琅閣書店
東京市神田區神保町三丁目一 松雲堂書店
京都市寺町通丸太町角 彙文堂書店